З.Є. БОЛТАРОВИЧ

Народна медицина українців

АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНСЬКОЇ РСР
ІНСТИТУТ МИСТЕЦТВОЗНАВСТВА,
ФОЛЬКЛОРУ ТА ЕТНОГРАФІЇ
ім. М. Т. РИЛЬСЬКОГО
ЛЬВІВСЬКЕ ВІДДІЛЕННЯ

З. Є. БОЛТАРОВИЧ

Народна медицина українців

КИЇВ НАУКОВА ДУМКА 1990

ББК 53.59
Б79

На основі літературних джерел, архівних даних, матеріалів польових досліджень автора зроблено спробу реконструкції народної медицини українців XIX — початку XX ст., узагальнення багатовікового досвіду, накопиченого в цій галузі традиційних знань. Розкриваються місце і роль народної медицини в житті народу, соціально-економічні та історико-культурні фактори її побутування. Характеризуються засоби лікування, народні погляди на хвороби, їх походження тощо.

Для етнографів, істориків, медичних працівників, усіх, хто цікавиться історією культури українського народу.

На основе литературных источников, архивных данных, материалов полевых исследований автора сделана попытка реконструкции народной медицины украинцев XIX — начала XX в., обобщен многовековой опыт, накопленный в этой области традиционных знаний. Раскрываются место и роль народной медицины в жизни народа, социально-экономические и историко-культурные факторы ее бытования. Характеризуются способы лечения, народные взгляды на болезни, их происхождение и пр.

Для этнографов, историков, медицинских работников, всех, кто интересуется историей культуры украинского народа.

Відповідальний редактор *Р. Ф. Кирчів*

Затверджено до друку вченою радою Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР

Редакція літературознавства та мистецтвознавства

Редактор *М. Т. Максименко*

Б $\frac{0505000000\text{-}281}{M221(04)\text{-}90}$ 80-90

© З. Є. Болтарович, 1990

Вступ

Серед актуальних проблем радянської етнографічної науки народна медицина займає одне з чільних місць. Свідченням цього є всесоюзні конференції, присвячені комплексному вивченню питань народної медицини, в роботі яких беруть участь спеціалісти різного профілю: медики, біологи, біохіміки, етнографи, лінгвісти [1]; поява досліджень, присвячених даній темі [2].

Такий інтерес з боку дослідників до цієї галузі традиційних народних знань є складовою частиною широкого міжнародного зацікавлення, яке викликає дана проблема на сучасному етапі. Традиційний досвід, набутий в галузі народного лікування, вивчається у багатьох країнах [3]. Питання народної медицини постійно знаходяться в полі зору Всесвітньої організації охорони здоров'я, яка підтримує інтерес до використання її ресурсів в національних системах охорони здоров'я. Про необхідність використання здобутків йшлося на XXX сесії Всесвітньої асамблеї охорони здоров'я (1977 р.) [4].

Такий широкий інтерес до цієї ділянки народної культури закономірний і зрозумілий. Він викликаний перш за все прикладними аспектами народної медицини, можливостями використання багатовікового, надзвичайно багатогранного досвіду народу в галузі медичних знань. В останні роки значно активізувалась зацікавленість природними лікарськими засобами, їм віддається перевага перед синтетичними. Дедалі більш очевидною стає доцільність багатьох засобів народної медицини. Сьогодні можна назвати цілий ряд наукових методів лікування та засобів, які ввійшли в наукову медицину з народної лікарської практики.

Однак не тільки прикладними аспектами визначаються важливість та актуальність вивчення даної проблеми.

Народна медицина — складний комплекс, в якому поєднались позитивні емпіричні знання і засоби лікувальної магії, народна традиція і пізніші елементи, що влились в народну медицину з професіональної, явища широкого міжнародного побутування і досвід місцевих спостережень, нашарування різних епох. В силу цього вивчати її можна в різних аспектах.

Якщо медиків цікавлять перш за все прикладні аспекти народної медицини, тобто лікувальні засоби, що являють, з точки зору медичної практики, найцінніщу і найсуттєвішу її частину, то коло зацікавлень етнографії значно ширше. Крім цих суто практичних завдань її цікавить народна медицина як один з виявів світогляду і життєвого досвіду народу, як складова частина традиційно-побутової культури, яка несе основне етнічне навантаження, виконує основні етнічні функції. Тому етнографічний підхід передбачає вивчення всього комплексу питань народної медицини, усіх її структурних компонентів, їх генезису та розвитку — народних уявлень про анатомію й фізіологію людини, народного розуміння етіології захворювань, поглядів на народних лікарів, методів діагностики та профілактики, санітарно-гігієнічних норм і самих лікувальних засобів, що відзначаються надзвичайним багатством та різноманітністю і поєднують раціональні позитивні елементи з діями лікувальної магії.

Дослідження народної медицини в етнографічному руслі дає матеріал для розв'язання важливих етнографічних проблем. Народні методи лікування, пошуки і способи приготування ліків, їх асортимент і застосування відзначаються багатством етнічних і регіональних форм. Вивчення їх є основою для проведення порівняльних досліджень, виявлення генетичних і етнокультурних зв'язків між народами.

Саме в такому плані, плані порівняльних зіставлень та аналогій, у східнослов'янському контексті розглядається народна медицина українців у даному дослідженні. Такий підхід дає можливість виявити як спільні, так і етнічно специфічні, регіональні та локальні форми в традиційних способах і методах лікування українців, росіян та білорусів, що склались в процесі історичного розвитку цих народів та обумовлені факторами об'єктивного характеру.

Вибір теми обумовлений недостатністю її вивчення. У дорадянській вітчизняній етнографічній науці, незважаючи на наявність досить численної кількості

матеріалів, присвячених висвітленню тих чи інших питань народної медицини, дослідження саме в такому аспекті майже не велося. Наше завдання полягає в тому, щоб на основі науково-критичного опрацювання попереднього доробку у цій галузі знання та на підставі власних спостережень дати загальну картину народної медицини українців, показати її роль і місце в житті народу, виявити спільні риси в народних медичних знаннях східнослов'янських народів, тим самим підкреслюючи східнослов'янську основу їх єдності. Звертаючи основну увагу на засоби лікування як на один із найсуттєвіших елементів народної медицини, розглядаються й інші її структурні компоненти, зокрема, такі недостатньо висвітлені в етнографічній літературі, як діагностика та профілактика захворювань, народні анатомічні знання тощо.

При розв'язанні поставлених завдань автор керується порівняльно-історичним методом дослідження, дотримуючись принципу історизму.

Хронологічні рамки дослідження охоплюють XIX — початок XX ст., оскільки саме тоді зафіксовано основний фактологічний матеріал. Разом з тим, прагнучи показати генезис та розвиток компонентів народної медицини, в міру можливості робляться екскурси в минуле з метою показати місце і роль народної медицини у сучасних умовах, її взаємозв'язок та взаємопроникнення в наукову медицину.

Народні медичні знання українців своїм корінням сягають сивої давнини. Відповідно цінними джерелами є писемні пам'ятки давньоруської народності, акумульований в яких досвід у галузі лікування подекуди зберігся до наших днів. Дослідники схильні пов'язувати перші відомості з народного лікування з «Ізборником Святослава» (1073 р., 1076 р.), в якому йде мова про види захворювань, робиться спроба пояснити їх етіологію та подаються медико-гігієнічні поради профілактичного характеру [5].

А першою спеціальною рукописною книгою з народної медицини часів Київської Русі, як вважають дослідники, був трактат «Мазі» [6], автором якого була онука Володимира Мономаха Євпраксія.

Цінну інформацію з народної медицини знаходимо в літописах. Вони є важливим джерелом відомостей про давньоруську практичну епідеміологію, про способи і методи боротьби народу з інфекційними захворюваннями, епідеміями чуми, холери, цинги, епізоотіями

домашніх і диких тварин. Містилися тут також дані про різноманітні способи і методи лікування, застосовувані в народі [7].

Пам'ятками, вартими уваги в галузі народних медичних знань східних слов'ян, є «Травники», «Зілейники», «Вертогради», ці своєрідні медичні енциклопедії, що набувають поширення з XVI ст.

У них підсумовувався набутий у процесі трудової діяльності досвід народу, що зберігався в його пам'яті і передавався з покоління в покоління, знайшли поєднання й переплетення усна народна традиція з відомостями, запозиченими з різних письмових джерел XVI — XVII ст. [8]

Певні матеріали з народної медицини українців і білорусів містять так звані «зільники» польських авторів XVI — XVII ст. [9]

Деякі відомості про медичні народні знання українців в XVI — XVII ст. подають мемуари іноземних послів, місіонерів, мандрівників, що побували на Україні в даний час [10].

Першою відомою на Україні спробою етнографічного вивчення народної медицини слід вважати невелику працю А. Чепи «Малорусские суеверия, коим мало кто верил» (1776 р.) [11]. З 26 записів різноманітних порад 16 стосується народної медицини і ветеринарії, що дають нам типову картину повсякденного народного лікування, в якому співіснували і переплітались раціональні та магічні засоби.

Належна увага питанням народної медицини приділялася в першій анкеті — програмі для опису України Ф. О. Туманського [12].

Однак по-справжньому народна медицина привернула увагу дослідників з середини XIX ст., що зумовлено активізацією збирацької роботи в зв'язку з діяльністю Російського географічного товариства (РГТ), створеного в 1845 р. У відповідь на Програму товариства в справі збирання етнографічних матеріалів, розіслану в 1848 р., з України на середину 50-х років надійшло близько 150 рукописів [13]. Судячи з опису рукописів архіву РГТ, даного Д. Зеленіним, у багатьох з них чимале місце відводилось фіксації народних способів лікування [14]. Щодо повноти й докладності висвітлення матеріалу рукописи були дуже нерівноцінними. Але конкретні описи з різних місцевостей дають багатий матеріал для аналогій та узагальнень, який не втратив вартості і на сьогодні.

Належна увага приділялась даним питанням у публікаціях РГТ, серед яких за багатством фактажу та широтою охоплення території відзначаються Труди етнографічно-статистичної експедиції під керівництвом П. П. Чубинського [15].

Певні дані з народної медицини, хоч і дуже побіжні, знайшли висвітлення у дослідженнях про окремі села та містечка, в етнографічних описах губерній середини XIX ст. [16] Незважаючи на виклад матеріалу в описово-емпіричному плані, кожна з них містить деякі цікаві подробиці з тієї чи іншої ділянки народної медицини в певній місцевості — знахарів та їхні методи лікування, лікарські засоби, народні назви хвороб, зразки замовлянь та ін.

З трьома останніми десятиліттями XIX — початком XX ст. пов'язана поява спеціальних досліджень, присвячених питанням народної медицини. Серед них повнотою охоплення матеріалу та докладністю описів відзначаються роботи С. Носа, Г. Коваленка, І. Манжури, О. Братчикова, І. Пантюхова, В. Милорадовича [17]. У порівняльному плані інтерес становлять праці російських дослідників М. Висоцького, Г. Попова, В. Деміча, в яких народні способи і методи лікування росіян розглядаються на фоні широких аналогій та порівнянь з іншими слов'янськими народами [18].

Порівняльний метод дослідження застосовували відомі вчені М. Сумцов та В. Даль, роботи яких теж у певній мірі висвітлювали окремі аспекти народної медицини [19]. Цікавий порівняльний матеріал з народної медицини, зокрема з ділянки етіології захворювань, містять роботи О. Афанасьєва [20].

Значний фактологічний матеріал інформаційного характеру з питань народної медицини зафіксований в узагальнюючих працях В. Бабенка, В. Шухевича, А. Онищука [21].

Певний внесок у вивчення народної медицини українців та білорусів внесли польські вчені кінця XIX — початку XX ст. Особливий інтерес у плані порівняльного вивчення народної медицини становлять роботи К. Мошинського та Г. Бігеляйзена, що містять багаті відомості з народної медицини слов'ян [22]. Однак цінність останньої знижується через відсутність посилань на літературні джерела. Вивченню етнічних та регіональних особливостей народної медицини українців присвячені праці польських дослідників

А. Новосельського, О. Кольберга, Ю. Талько-Гринцевича, С. Рокоссовської, Л. Вайгеля, Я. Фальковського та В. Пашинцького, Ю. Шнайдера, С. Спітталя [23]. За повнотою охоплення фактичного матеріалу та широтою територіальних меж особливо цінна праця відомого антрополога та етнографа, лікаря за фахом Ю. Талько-Гринцевича, присвячена вивченню народної медицини українців. Автор оперує даними з Київської, Волинської, Полтавської і частково Херсонської губерній *, Східного та Західного Поділля, Східної Галичини, піднімає широке коло питань. Він не тільки подає відомості, що стосуються етіології, профілактики, методів лікування певних груп хвороб, а з'ясовує причини недостатнього вивчення цієї ділянки традиційних народних знань, шляхи нагромадження та поширення багатовікового досвіду в галузі лікування, дає короткий історіографічний огляд літератури предмета, здійснює докладну паспортизацію зібраних матеріалів.

Варто згадати чеського етнографа Ф. Ржегоржа, який досліджував народну медицину українців [24].

Цінним джерелом для вивчення народних способів лікування мешканців Київщини є рукописна праця французького лікаря Делафліза, що зберігається в рукописних фондах Центральної наукової бібліотеки АН УРСР [25]. Цінність її визначається як колом розглядуваних питань, так і хронологічними рамками дослідження. В ній детально характеризуються епідемічні та гостроінфекційні хвороби, вказуються їх причини та розглядаються способи і методи лікування захворювань.

Підсумовуючи огляд літературних джерел дорадянського періоду, присвячених вивченню народної медицини, слід зазначити, що при нагромадженні чималої кількості фактичного матеріалу, який не втратив наукової вартості і в наш час, ряд питань проходило повз увагу дослідників. Зокрема, дуже слабо висвітлені такі компоненти народної медицини, як діагностика та профілактика захворювань, анатомо-фізіологічні знання народу тощо. Не проводилися дослідження в плані відмежування раціональних засобів від магічних. Недостатню увагу привертав порівняльний аспект досліджень як у східнослов'янських межах, так і ширшому загальнослов'янському грунті.

Дана проблема не знайшла належного висвітлення

і в українській радянській етнографічній науці, хоча в науковій думці 20—30-х років, як і повоєнного часу, неодноразово вказувалось на необхідність її вивчення [26].

Етнографічний доробок у цій галузі народних знань в літературі довоєнного часу представлений статтями С. Верхратського, М. Гайдая, В. Петрова, В. Кравченка [27]. З них за багатством фактичного матеріалу та детальністю висвітлення особливий інтерес становлять статті С. Верхратського. Цікавий матеріал містять рукописні праці цього автора: «Український медичний фольклор» та «Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села» [28], що зберігаються у відділі рукописів Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР. Перша з них — це найбільш повне відтворення народно-побутової медицини з конкретної території — Східного Поділля.

Розширюються аспекти етнографічного вивчення народної медицини у післявоєнний період. Дослідження ведуться як у напрямі виявлення раціональної основи традиційних народних знань кожного з східнослов'янських народів, особливо в ділянці фітотерапії, та критичного аналізу ірраціонального начала, розкриття його суті, соціальних коренів, генезису та розвитку. Особливо пильний інтерес, що не ослаб і досі, привернула дана проблема в 70-х роках. Поряд з прикладними аспектами піднімаються теоретичні проблеми. В радянських етнографічних дослідженнях 70—80-х років робиться спроба уточнити сам термін «народна медицина», визначити її місце в системі медичних знань, виявити взаємозв'язки, спільні та відмінні риси з науковою медициною [29].

Ряд радянських учених схильні при визначенні терміну «народна медицина» в основу класти ступінь закріплення інформації і виділяти три етапи в процесі розвитку медицини як галузі людського знання — народну, традиційну і наукову. При цьому народна характеризується як незакріплена, традиційна — як відносно закріплена, наукова — як закріплена [30].

Далі розвиваючи цю думку, академік Ю. В. Бромлей пропонує для розмежування перших двох видів медичних знань враховувати спосіб передачі інформації. Для народної при цьому характерна усна

передача медичних знань, для традиційної — їх письмова фіксація. Відповідно народну медицину у вузькому значенні можна іменувати традиційно-усною, на відміну від традиційно-письмової. Такий поділ умовний і не цілком виправданий. Говорити про народну медицину як про незакріплену і проводити різку межу між народними і традиційними медичними знаннями не зовсім правильно. Народний медичний досвід, нагромаджуючись віками і передаючись з покоління в покоління, закріплювався сімейною й громадською традицією, звичаями та ритуалами. Інакше це не був би досвід.

Не цілком вдалим є й чітке відмежування традиційно-усної, як власне народної і традиційно-письмової медицини. Без сумніву, масовий медичний досвід нагромаджувався в основному шляхом усної передачі. Однак в процесі розвитку народна медицина щедро черпала з писемних медичних джерел, ззпозичувала досвід, зафіксований в травниках та лікарських порадниках, популярній медичній літературі, медичних довідниках тощо. За даними літератури та сучасних польових досліджень, в кінці XIX — на початку XX ст. в практиці народних лікарів мала місце письмова фіксація тих чи інших відомостей з народної медицини, рецептів, текстів замовлянь та ін.

Радянські дослідники І. І. Брехман та М. Л. Гринкевич схильні розглядати як окремі типи емпіричної медицини —«власне народну» і «знахарську». Такий поділ теж відносно умовний. «Власне народна», під якою автори розуміють повсякденні масові медичні знання, і «знахарська», що являє собою певний професійний прошарок, представлений хірургами-костоправами, бабами-повитухами, знахарями,— це швидше дві ланки народної медицини [31].

Остання акумулювала не тільки ірраціональний досвід. Способи і методи її лікування поєднували раціональні засоби з магічними діями. І відкидаючи магічний елемент, ми віддаємо належне тим раціональним знанням, успадкованому багатому досвіду, яким володіють окремі фахівці, досягаючи іноді феноменальних результатів у своїй галузі лікарювання. Досвід цей, безумовно, заслуговує найуважнішого вивчення й популяризації.

Інша крайність — ототожнення народної медицини із знахарською [32].

У наш час вирішальне значення має наукова медицина. Однак здобутки народної не відійшли і не повинні відійти в забуття.

Погоджуючись з думкою Г. П. Яковлєва, що народна медицина, продовжуючи існувати поряд з науковою, дожила до нашого часу, ми, однак, вважаємо хибним твердження, що збереглась вона тільки в формі знахарської медицини.

Народна медицина на сучасному етапі — це, з одного боку, масові повсякденні медичні знання, які постійно збагачуються і розвиваються під впливом професіональної наукової медицини. Одним із шляхів поширення цього впливу є популярна медична література, книги про лікарські рослини, які мають значний попит у населення. З другого боку, це те раціональне зерно, що є складовою частиною професіонального прошарку народної медицини. Тому з метою використання багатих надбань народу в професіональній медичній практиці необхідно чітко відмежувати раціональні методи від магічних. А зробити це можна лише на основі даних наукової медицини.

Саме в такому плані і проводяться дослідження в наш час. У сучасній етнографічній спадщині кожного з братніх східнослов'янських народів є спроби такого характеру. В ділянці вивчення російської народної медицини працювала М. Д. Торен [33].

Раціональний досвід, набутий в галузі традиційних народних знань білорусів, знайшов висвітлення в роботі Л. Й. Мінька [34].

Назріла потреба в підсумуванні багатого досвіду в галузі народних медичних знань українського народу.

В працях М. А. та І. М. Носалів, О. Попова, І. Смика, В. Комендара, В. Кархута, виданих у 60—70-х роках, мова йде виключно про народну фітотерапію [35]. В нашій роботі «Народне лікування українців Карпат кінця XIX — початку XX ст.» зроблена спроба узагальнити матеріал з порівняно невеликої частини території України.

Дана робота є спробою реконструкції народної медицини українців, висвітлення її у східнослов'янському контексті, в плані зіставлень та аналогій з народними медичними знаннями росіян та білорусів.

Основною джерельною базою дослідження є етнографічна література, публікації вітчизняних та іноземних авторів, архівні та рукописні дані, польові матеріали. Цінний фактаж, який дозволяє ввести в науковий обіг нові дані, почерпнуто з матеріалів етнографічної комісії, зібраних численними кореспондентами в 20—30-х роках в різних областях України, що зберігаються в рукописних фондах ІМФЕ ім. М. Т. Рильського АН УРСР. В певній мірі розширюють та уточнюють існуючу в етнографічній літературі інформацію матеріали, зібрані автором під час наукових експедицій та відряджень в 1972—1986 рр. в міста та села України.

Народна медицина в системі традиційно-побутової культури

МІСЦЕ НАРОДНОЇ МЕДИЦИНИ В ЖИТТІ НАРОДУ. ДЖЕРЕЛА ФОРМУВАННЯ МЕДИЧНИХ ЗНАНЬ

Дослідники схильні вважати, що народна медицина така сама давня, як і людство, що початки її сягають доісторичних часів і викликані інстинктивними спробами самозбереження [1]. Уже первісна людина змушена була надавати собі лікарську допомогу при різного роду травмах та захворюваннях. І, цілком природно, засоби для цього шукала в навколишній природі і насамперед — в світі рослин, оскільки протягом тисячоліть харчувалася рослинною їжею. А це, в свою чергу, давало їй можливість пізнавати властивості рослин — відрізняти їстівні від неїстівних, відрізняти отруйні. Так нагромаджувалися певні примітивні відомості про дію тієї чи іншої рослини на організм людини.

Поява землеробства і розвиток тваринництва розширюють пізнання людини про рослинний та тваринний світ. Ряд рослин увійшли в арсенал лікарських на основі спостережень над тваринами, які при нездужанні споживають певний вид рослин. Обробка сировини збагачувала знаннями про нові лікувальні властивості засобів рослинного й тваринного походження. При обробці шкір, наприклад, дізнавалися про в'яжучі властивості дубової та вербової кори.

Отже, первісна, емпірична народна медицина розвивалась під впливом практики, спостережень над природою, збагачувалась та передавалась із покоління в покоління.

Із накопиченням цього досвіду утворюється певна група людей, для яких лікування стає професією, основним заняттям і засобом існування. У східних слов'ян такий «професійний» прошарок виникає в період Київської Русі, він представлений «древнєруськими волхвами», «відунами», у практиці яких широко використовувались раціональні засоби — лікарські рослини, мінерали, тваринні організми [2].

Пам'ятки давньої літератури, літописи, рукописні травники, лікарські порадники донесли до нас досвід народу в галузі лікування цього періоду. Джерела такого роду розглянуті в роботах вітчизняних авторів — Л. Змієва, М. Лахтіна, В. Груздєва, М. Богоявленського [3]. Із них довідуємось про народних лікарів, що лікували травами та ліками власного виготовлення. Маємо дані про дівицю Февронію, яка лікувала Муромського князя [4], Дем'яна Цілебника та Агапіта — «врача безмездного», що жив у Києві (XI ст.), лікував князя Володимира і знав прекрасно, «каким зельем лечится какой недуг» [5]. Згадуються в джерелах Єфрем Переяславський, що відкрив в XII ст. в Переяславі «лічебницю», Григорій Премудрий, Іпат Цілебник та ін. [6]

Паралельно з раціональними методами лікування, нагромаджуваними в процесі багатовікового досвіду, побутували магічні способи зцілення недуг. Неспроможна зрозуміти закони природи, безсила перед її стихією, людина одухотворювала світ природи, населяла його надприродними істотами, духами. В народній уяві хвороби розглядались як живі істоти, мислились персоніфіковано, що, в свою чергу, породжувало магічні способи лікування.

Цей сплав раціонального й ірраціонального, що фіксується рукописними травниками та лікарськими порадниками XVI — XVIII ст. (історія не зберегла нам пам'яток такого типу більш раннього періоду), простежується в етнографічних роботах XIX — XX ст.

У «Вертограді» XVII ст. поряд з такими раціональними засобами, як тваринні жири, що служили основою для мазей, листя овочів — капусти, буряка — як болетамувальних та температурознижувальних засобів, цибулі та часнику як бактерицидних, маємо цілий ряд наївних на зразок:

«От водянки пей воду с разваренного или заваренного сверчка»; «Для исцеления детской горячки завари кипятком сушеных летучих мышей», або «коневый кал да козевый кал истолки с древяным маслом, мажь голову гораздо, обвяжи платком, в три дня волосы вырастут» [7].

Такі пам'ятки медичної думки відтворюють живу картину тогочасної народної медицини з її двоїстим характером, переплетенням раціональних засобів із засобами та діями лікувальної магії, хоч, як свідчать

дослідники, не всі вони виникли на місцевому грунті, деякі були перекладними творами [8].

Однак місцеві перекладачі вільно поводилися з текстом, вносили певні корективи, збагачували конкретним матеріалом з даної території. «Скупий в описах чужоземних трав, доповідач спішив поділитися своїми знаннями, коли мова заходила про землю батьків і прадідів» [9].

Досліджуючи українські лікарські порадники XVIII ст., О. Потебня вказував на поєднання й переплетення в них усної народної традиції з відомостями, запозиченими з різних письмових джерел XVI — XVII ст. [10] В текстах п'яти опублікованих ним порадників, які датуються 70-ми роками XVIII ст., майже усі рекомендовані засоби широко побутували, згідно даних етнографії, в медичній практиці східнослов'янських народів у XIX — на початку XX ст., а подекуди, як свідчать матеріали польових досліджень, збереглися до сьогодні. Тут називаються такі загальновідомі й загальновживані рослинні засоби, як полин гіркий і полин звичайний, м'ята, кропива, цибуля, часник, морква, ліки тваринного походження (окремі органи тварин, цілі тваринні організми), мінеральні засоби тощо.

Такі травники і порадники несли певні знання в народ, збагачуючи народну медицину та урізноманітнюючи її засоби. Про популярність їх свідчить зростання кількості цих рукописних джерел в другій половині XVII та у XVIII ст. [11] Дослідник народної медицини Л. Ф. Зміїв описав 186 таких пам'яток російської народної медицини [12]. За даними радянського вченого В. Ф. Груздєва, на території СРСР виявлено біля 250 медичних рукописів [13]. Лише незначна частина пам'яток цього жанру була свого часу опублікована. Це, наприклад, «Книжица для господарства», що вийшла друком у Почаївській лаврі 1788 р.— збірник порад про те, як вести домашнє господарство, рецепти для лікування тварин тощо [14].

Кількість публікацій за рукописами XVI — XVIII ст. теж на сьогодні досить обмежена. З цих небагатьох слід назвати публікації М. Лахтіна [15], В. Перетца [16], О. Потебні [17], М. Стороженка [18], з новіших — В. В. Німчука [19], який опублікував уривок українського травника XVI ст.

Але в рукописах ці пам'ятки, як свідчать дослідники, жили в народі в XIX і навіть на початку XX ст., і народні лікарі користувались ними. М. Кирилов, до-

сліджуючи народну медицину в Забайкаллі, згадує про наявність «Вертограда» у місцевого знахаря, яким той користувався у своїй практиці. «Вертоград», на думку дослідника, можна датувати XVIII ст., а за характером письма він явно пізнішого походження [20]. Це ще раз переконливо свідчить, що «Вертогради» неодноразово переписувались і поширювались в народі.

В кінці XIX ст. один з таких «Лікарських порадників» XVIII ст., яким користувалося місцеве населення, знайдено білоруським етнографом Є. Романовим у Могильовській губернії [21]. У 20-х роках нашого століття на території Білорусії виявлено ще старіший «Лічебник», який датується вченими першою половиною XVII ст. [22] Ним, як зазначають дослідники, населення користувалося протягом багатьох років.

З таких «Лічебників», «Вертоградів» черпала народна медицина, яка в дорадянський час була основним видом лікування широких народних мас. Хоча вже в кінці XVI — на початку XVII ст. в ряді міст — Києві, Львові, Борисполі, Луцьку — виникають окремі медичні заклади. В кінці XVII — на початку XVIII ст. в зв'язку з реформами Петра I, в яких медичній освіті приділено особливу увагу, Київська академія, колегіуми Чернігова, Харкова, Переяслава; Єлисаветградська хірургічна школа, медико-хірургічне училище в Сімферополі готують спеціальні медичні кадри.

В середині XVIII ст. запроваджується так звана приказна медицина, згідно з якою в губерніях створювались прикази громадського піклування, які мали дбати про організацію та утримання медичних закладів. Але нечисленні, погано обладнані медичні заклади приказної медицини обслуговували переважно окремі групи міського населення, сільське ж цими закладами майже не користувалося.

На західноукраїнських землях, що перебували під владою Австро-Угорщини, діючий головний санітарний статут не передбачав істотних заходів щодо поліпшення санітарного стану широких верств населення.

Мало що змінили й земства (1864 р.), покликані забезпечити медичною допомогою сільське населення. І хоч кращі представники земської медицини й передова громадськість доклали багато зусиль, щоб домогтися хоч якихось зрушень в організації медичної допомоги сільському населенню, будівництво земських ліка-

рень розпочинається лише з 60-х років XIX ст., а в окремих волосних центрах — на початку XX ст.

За даними офіційної статистики 1913 р., на території України, що входила до складу Росії, було 1010 земських лікарських дільниць (на кожну дільницю припадало приблизно 27,1 тис. жителів) [23].

На 10000 населення припадало лікарів по губерніях: Катеринославській —1,65; Харківській —2,80; Херсонській —1,10; Чернігівській —0,66; Подільській —0,23; Волинській —0,28 лікаря [24].

Подібне становище було і в Білорусії. Згідно даних статистики, у 1913 р. кількість населення на одного лікаря становила: у Вітебській губернії —26300 чоловік, Гродненській — 19600, Мінській — 25300. Така сама картина спостерігалась і в цілому ряді інших губерній [25].

На території західноукраїнських земель на початку XX ст. було 76 лікарень (переважно у великих містах та повітових центрах). У 1908—1909 рр. в 25 центрах краю з населенням близько 2 млн чоловік лікарень не було зовсім. У 1909 р. один лікар припадав приблизно на 9 тис. жителів, а у багатьох повітах один лікар обслуговував від 12 до 17 тис. чоловік [26].

Отже, по суті, медичної допомоги не було, і населення змушене було лікуватися відомими йому засобами народної медицини.

Сьогодні, коли ми говоримо про медицину як про одну з болючих проблем нашого суспільства, здобутки народних методів лікування, які є результатом багатовікового досвіду народу, не повинні відійти в забуття і заслуговують уважного вивчення.

ХВОРОБИ, ІХ ЕТІОЛОГІЯ ТА ДІАГНОСТИКА В СВІТОГЛЯДНИХ УЯВЛЕННЯХ НАРОДУ. НАРОДНІ НАЗВИ ХВОРОБ

В світоглядних уявленнях про хвороби, їх етіологію у східних слов'ян, як, зрештою, і в багатьох інших народів, поєдналися елементи досвіду і фантастики, раціонального та ілюзорного, відповідно до двох начал народної медицини — раціонального й ірраціонального, що зумовило й два принципово різні підходи до оцінки причин захворювань.

Як свідчать літературні джерела, причини ряду недуг були видимі й зрозумілі народним масам. Світоглядну основу етіології інших становили релігійно-містичні уявлення про хворобу як результат дії різних надприродних сил — духів, нечистої сили, людей, наділених надприродними властивостями [28]. Ці останні в кінці XIX — на початку XX ст. були ще дуже поширеними.

Реальну основу, що базувалась на багатовікових спостереженнях про шкідливість впливу температурних змін на організм, мало розуміння етіології захворювань простудного характеру. Умови побуту і праці селянина (польові роботи в холодну, дощову погоду весною і восени, поганий одяг, взуття) були сприятливими факторами для хвороб такого типу, так що зв'язок між ними був очевидним. Матеріали, що маються в нашому розпорядженні, свідчать, що навіть цілком реальний погляд на простудні захворювання містить певний елемент містики. В народному розумінні простудні захворювання пов'язували з безпосереднім проникненням в організм холоду як у вигляді зовнішнього, так і внутрішнього фактора. Причиною всіх гострих захворювань з високою температурою, болем у грудях, кашлем вважали простуду. В ряді випадків коло хвороб, спричинюваних даним фактором, було значно ширшим, охоплювало інколи недуги, які нічого спільного з простудою не мали. В центральних російських губерніях до простудних відносили не тільки всі ревматичні та легеневі недуги, а й малярію, тифи, рожисті захворювання, туберкульоз [29].

Зрозумілою була поява різних травм — ран, вивихів, переломів [30].

Раціональними були пояснення причин хвороб шлунково-кишкового тракту. Так, в українців «сонці»

(сильні раптові болі шлунку з розладом шлунку, блюванням) та аналогічні їм «бабиці» повсюдно пояснювались переїданням. Подекуди на Гуцульщині (села Верховина, Верхній Ясенів) розрізняли ці дві недуги, вважаючи «сонці» легкою, а «бабиці» важчою формою. Якщо не лікувати «сонців», то наступлять «бабиці» [31]. Як зафіксував С. Верхратський, на Поділлі хворіли частіше після посту, коли «зразу накидалися на скоромну їжу» [32]; «коли голодний ситно поїсть, а потім ще води нап'ється» [33]; коли «влітку їли недостиглу зеленину» [34].

На раціональній основі базувались висновки про причини ряду недуг, пов'язаних з важкою фізичною працею. Категорію таких хвороб окреслювали в народі термінами, спільними в усіх трьох східнослов'янських народів —«надсада», «підорва», «натуга» [35]. Однак дуже часто до цієї категорії відносили захворювання, не зв'язані безпосередньо з даною причиною. Подекуди у росіян, наприклад, «натугою» пояснювали ряд шлунково-кишкових захворювань і серед них — розлади шлунку [36]. На основі багатовікових спостережень формувався погляд про спадковий характер ряду недуг. Мешканці Поділля, наприклад, вважали, що «золотуха» у дітей передається від батьків [37], туберкульоз — так само. На їх думку, «є такі, що в роду їх [сухоти] мають» [38]. На Волині (Острозький, Заславський, Старо-Костянтинівський повіти) спадковою вважали німоту [39].

Астму («задуха», «ядуха») теж пояснювали вродженою схильністю окремих людей до цієї недуги. «Ядушливі родяться» (село Ново-Прилуки Вінницької області). «Ядуха — це з природи» (село Турбів Вінницької області) [40].

Раціональним було пов'язування етіології деяких недуг з психічним фактором. Загальнопоширеними були думки, що «голова болить з клопоту» [41], від клопоту й печалі виникають сухоти [42]. Таке розуміння знайшло відтворення в народній творчості: «Гнів кров псує», «Журба гірша, як хвороба», «Від злості болять кості», «Не йде на ум ні їда, ні вода, коли перед очима біда» [43].

Окремі елементи раціоналізму містили наївні, на перший погляд, вірування про зв'язок етіології деяких захворювань з наявністю чи проникненням в організм людини різних паразитів — черв'яків, ящірок, жаб, гадюк та ін. Як слушно зауважує М. Висоцький, в народі

список їх назв значно ширший від прийнятого в науковій паразитології [44]. В усіх слов'ян зафіксоване повір'я про існування зубних черв'яків, які спричиняють біль зубів [45]. Очевидно, поява його зв'язана з самим виглядом каріозних зубів, що нагадують червоточини. А властиве всім слов'янам переконання, що підкурювання болючих зубів насінням блекоти (Hyoscyamus niger L.) сприяє випаданню з них черв'яків, основане, мабуть, на тому, що дим цієї рослини притишує біль, а з розпеченого насіння випадають дрібні зародки, подібні до черв'яків. Таке вірування до певної міри мало реальну основу. Наявність глистів в організмі людини — явище досить поширене. А якщо так, то багата народна уява легко припускала можливість проникнення в організм різних паразитів — жаб, ящірок, гадюк. Вони, за народними віруваннями, різними шляхами — з водою, їжею, «данням» заповзали сплячому до рота [46].

Етнографічні та фольклорні записи кінця XIX — початку XX ст. з східнослов'янської території дають багатий матеріал для ілюстрації таких поглядів. В центральних районах України, наприклад, побутувало переконання, що в організм людини разом з водою, їжею можуть проникати ящірки, жити там і розмножуватись [47]. На Львівщині існувало повір'я, що ящірки заведуться в організмі людини, якщо їй дати випити горілки, в якій дев'ять днів мочили висушену і розтерту на порошок ящірку [48]. В Орловській губернії вірили, що малярія виникає, якщо випити з водою жабу або жаб'ячі яйця [49]. Селяни Пензенської губернії вважали, що «волос» спричинював черв'як-волосатик, який проверчував в тілі ходи і отвори [50].

Однак найчастіше, за свідченням В. Шухевича, на наявність паразитів скаржились люди, хворі на шлунково-кишкові захворювання. Такі хворі твердили, що в черевній порожнині у них «є щось, що їх точить і висисає» [51].

Такі вірування були в народі настільки поширеними, що питання про «одержимість гадами», за свідченням М. Висоцького, стало предметом спеціального дослідження з боку психіатрів [52].

Раціональний момент у поглядах на етіологію недуг займав незначне місце порівняно з ірраціональним. Етнографічні джерела дають підставу говорити, що ще в кінці XIX — на початку XX ст. в народній уяві хворо-

би розглядалися як живі істоти, мислились персоніфіковано або вважались впливом на організм злого духа. В таких поглядах збереглись пережитки давнього світогляду, відгомін тих часів, коли людина одухотворювала природу, населяла її добрими і злими силами, здатними сприяти або шкодити людині.

Загальнослов'янський характер мало вірування про зв'язок ряду недуг з атмосферними явищами, в якому проступають елементи давнього культу небесних світил.

Особливе місце в народній уяві східнослов'янських народів займав місяць. З цим таємничим світилом, що змінювало свою форму і положення, його фазами народ пов'язував життя рослинного і тваринного світу, свою господарську й життєву діяльність. Найактивнішу роль приписували першій фазі місяця —«молодику», «новику». Вважали, що він активізує усі природні сили, сприяє здоров'ю і довголіттю.

В обрядах, зафіксованих етнографами в XIX — на початку XX ст., характерних для всіх слов'ян, проступають виразні сліди культу місяця. У ряді місцевостей України, наприклад, побачивши молодик, селянин хрестився і просив для себе і родини щастя й здоров'я [53], так само як і в росіян, білорусів, південних та західних слов'ян [54]. Мешканець Полісся при першій появі молодика знімав шапку й кланявся на всі чотири сторони [55].

Оскільки, згідно загальнослов'янських вірувань, фазі росту місяця відповідає ріст і збільшення усього живого на землі, відповідно, хвороби, розпочавшись в першій фазі, розвивались і загострювались. По аналогії процес лікування теж пов'язувався з фазами місяця. Доцільним вважали розпочинати лікування в останній фазі місяця, щоб хвороба йшла на спад.

Однак літературні джерела подають не менш численні приклади, коли лікування, навпаки, радили проводити «на молодику». Один з найпоширеніших засобів лікування зубів, зафіксований у всіх слов'янських народів,— замовляння їх «на молодику». Тексти замовлянь, як свідчать численні етнографічні джерела, дуже близькі за змістом в усіх трьох східнослов'янських народів і всі так чи інакше пов'язані з місяцем. У всіх них звучить прохання, звернене до молодого місяця, зцілити хворого, забрати хворобу. Дуже часто замовляння носять форму діалога: запитання у місяця, чи болять у мертвих зуби і його відповідь:

— Місяцю молодий, зубарю золотий,
Ти по небу ходиш, ти увесь світ бачиш.
Чи бачив ти мертвого в землі?
— Був я на небі, бачив я мертвих,
Сплять, і їм зуби не болять

(село Брусилів Коростенського району Житомирської області) [56].

Подібно у білорусів:

Пытая малады * у старого,
Цы баляць зубы у няживого?
Стары говориць: не!
Няхай не баляць мне! [57]

Відповідні аналоги знаходимо і в росіян. В них знайшли відбиття сліди давнього культу предків, елементи вірувань про зв'язок земного й потойбічного світів та роль місяця у цьому зв'язку. Загальнослов'янський характер мало вірування, що в той час, коли місяця на небі не видно, він на тому світі світить померлим. Значення, якого надавали в народі саме місяцеві при лікуванні зубів, дослідники пояснювали дією закону імітативної магії (форма деяких фаз місяця асоціювалась з виглядом каріозних зубів) [58].

Вірування про негативний вплив місячного світла на людину спільне в усіх слов'ян. Остерігались, щоб місяць не світив на сплячого, бо той захворіє. Особливо пильно охороняли від місячного світла немовлят. У жителів Українських Карпат (село Карпатське Турківського району) зафіксовано навіть спеціальний термін «змісячитися». Так називали одну з дитячих недуг (болі і розлад шлунку), етіологію якої пов'язували з місячним світлом [59]. Щоб запобігти цьому, радили не виливати воду, в якій скупали дитину, на місячне світло [60]. Вдавалися й до інших профілактичних засобів. В хаті, де було немовля, цілий рік увечері завішували вікна від місячного світла [61]. Поляки ставили на вікно посуд з водою, щоб місяць втопився і не шкодив дитині [62].

За народними уявленнями місяць впливає на фізичну будову, на характер людини. Народжені на новомісяччі мають веселий характер, лагідну вдачу, виглядають моложаво, хоч кволі здоров'ям і не особливо щасливі. Ті, хто народився в останній фазі місяця, понурі й дратівливі [63].

Значне місце в етіології недуг приписувала народна уява вітрові. Певне раціональне зерно в цьому було.

Сильний вітер, протяг справді могли спричинити окремі захворювання, зокрема простудного характеру. Але в народній уяві вітер — істота демонічна. Особливо остерігалися «вихору»— раптового пориву вітру, що виникав зненацька в гарячі сонячні дні.

В загальнослов'янській інтерпретації — у «вихорі» перебуває нечистий, «нечистий жениться, а відьми на весіллі гуляють», «чорти б'ються» [64], «нечистий грається» [65].

Номенклатура захворювань, за поглядами народу, спричинюваних «вітром», «вихором», за незначними відхиленнями, тотожна у східнослов'янських народів. На Україні це —«підвій», «завій», «завійниця», «вітер», «вітерка», «вітриця», «сплічник»; в Росії —«вихор», «ветер», «подвей», у Білорусії —«подвей», «завей», «ветерка». Всі ці назви — синоніми викликаного вітром захворювання, симптоми якого пояснювали скрізь приблизно однаково. В ряді місцевостей на Україні з «вихором» пов'язували ломлячі болі кінцівок, м'язів, взагалі загальну слабість (Волинська, Полтавська, Запорізька області), а подекуди навіть частковий параліч (Таращанський район Київської області) [66]. Аналогічні погляди мали місце у росіян і білорусів [67].

Подекуди на Україні з «вихором», «вітром» пов'язувалась і етіологія епілепсії («чорна хвороба», «чорна болість», «чорна слабість», «зла болість», «падуча») та психічних захворювань (Полтавська, Харківська, Херсонська області) [68].

На західному Поліссі (село Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області), як свідчать матеріали польових досліджень, серед недуг, спричинюваних вітром, розрізняли «вітер» і «вітрицю». І якщо «вітер», на думку населення, піддавався лікуванню, то «вітрицю» вилікувати неможливо [69].

В забобонній уяві народу участь «нечистого» в етіології захворювань була дуже широкою. Іноді сфера його діяльності обмежувалася психічними і нервовими хворобами, іноді він спричиняв пошесть, а іноді йому приписували здатність спричиняти будь-яке захворювання. За деякими місцевими віруваннями росіян, усі хвороби живуть у нечистого в пеклі і перебувають у його розпорядженні (Смоленська губернія) [70].

Багата фантазія народу змальовувала різноманітні засоби, до яких вдавався нечистий, насилаючи хворобу. Дуже часто він сам поселявся в організмі вибраної ним

жертви. Саме так пояснювали гуцули етіологію епілепсії. Поселившись в організмі людини, «він рощибає своєю жертвою зразу рідко коли, опісля ж що раз частіше, аж у кінці доходить до того, що хорим мече щодня або кожної ночі — і остаточно замучить його на смерть» [71].

Як одержимість бісом, вселення нечистого в людину трактувалося в народі «кликушество» — один з видів жіночих нервових захворювань, що виявлялося в істеричних криках та конвульсивних діях [72]. За даними етнографії, «кликушество» було поширене у росіян [73]. В етнографічних джерелах з української та білоруської території це явище не зафіксовано.

В кріпосницькій Росії досить частими були випадки симуляції кликушества. А. Мінх пояснює форми такого «неправдивого» «кликушества» намаганням уникнути панщини. Ближчий до істини, очевидно, С. Максимов, який вважав «кликушество» наслідком нестерпного становища жінки в сім'ї, своєрідним виявом протесту. І симуляція, як вважає дослідник, побутувала там, де твердими були устої староруської сім'ї [74]. Причини захворювань, за повір'ями, могли бути різноманітними. Для цього іноді досить було перейти слід нечистої сили, напитися вночі води, не перехрестившись [75]. Загальнослов'янську основу мала пересторога оминати вночі роздоріжжя, не чіпати кущів бузини, дупластих верб на межі, занедбаних будівель, бо це улюблені місця перебування нечистої сили [76].

Цілий ряд забобонів було спрямовано на те, щоб жити в ладу з нечистою силою, не згадувати нечистого образливим словом, бо за віруванням білорусів, він розсердиться і «посадить ведмедя на плечі» (у народній уяві — горлові та грудні захворювання) [77].

Віра в демонологічне походження хвороб, за свідченням О. Афанасьєва, властива всім індоєвропейським народам з найдавніших часів [78]. Загальнопоширена в XIX — першій чверті XX ст., вона подекуди дожила в свідомості представників похилого віку донині. За інформацією, записаною нами в 1975 р. від старої знахарки М. Тереняк з бойківського села Либохора (Турківський район Львівської області), нечистий часто поселяється в організмі дитини, викликаючи «нечисту дихавицю» (астму) та ряд інших дитячих захворювань. Лікування в таких випадках зводилось до виведення з організму нечистого духа, для чого застосовувались найрізноманітніші магічні дії [79].

Як демонічні істоти мислились усі пошесті. Холера, наприклад, в українців уособлювалась в образі простоволосої ридаючої жінки, що ходила від села до села і там, де роздавався її плач, мерли люди (село Літин Вінницької області) [80].

За іншим повір'ям, це — немолода, висока жінка в білому, що з швидкістю блискавки розноситься по містах і селах. Яку хату позначить — в тій гинуть люди (села Звенигородка Черкаської області, Хорол Полтавської області) [81]. Часом вона кладе на роздоріжжі біля села дві білі хлібини, і доки вони лежать, у селі мруть люди [82]. Іноді холера уявлялась в образі жінки з коров'ячими ногами [83], іноді — в образі білого хорта [84].

Такі персоніфікації з незначними відхиленнями ідентичні в усіх слов'ян. В уяві білорусів холера — жінка з розпущеним волоссям і палаючими очима, що розкидає на величезні простори хвороботворні зерна, які, перемішуючись з насінням зернових та городніх культур, отруюють їх [85]. Так наївно пояснювали в народі шкоду, яку наносить здоров'ю споживання сирих овочів і фруктів під час епідемії холери. Холеру уявляли у вигляді жінки чи дівчини, яка отруювала повітря, махаючи чорною чи червоною хусткою [86], або у вигляді «морової панни». Над яким селом вона змахне своєю смертоносною хусткою — там і наступає мор [87]. Іноді її уявляли у вигляді чорної корови [88]. У різних персоніфікаціях виступала холера у росіян — собаки, кішки, жінки із злим обличчям [89]. Переходячи з місця на місце, вона несла хворобу, смерть. «Намагається бути непомітною, тому частіше просувається вночі, іноді літає в повітрі, розсипаючи отруйне насіння» [90] тощо.

Чума в народній уяві українців — багата й хитра пані, що розкидає по дорогах коштовні речі. Хто їх підніме, той помре [91]. Іноді вона роз'їжджає в кареті, запряженій шестіркою білих коней. Часом наказує зустрічному нести себе, куди накаже. Подекуди — це жінка, оточена громадою мар і відьом.

Білорусн уявляли її в образі міфічної постаті з вогненними стрілами, наділеної здатністю перевтілення в інші істоти, найчастіше в сову, що несеться в повітрі і вибирає собі жертви [92]. Відповідні аналоги побутували в традиційних віруваннях інших слов'ян. Серби вважали, що чума блукає під вікнами, від хати до хати, шукає собі жертви, болгари уявляли її в образі дівчини, яка наближаючись до міста чи села, точить свої

стріли; кому трапляється в цю пору вийти з хати, в того влучає [93].

У всій повноті багата народна фантазія виявилася в демонологічній етіології малярії. Хвороба ця, що до певної міри пов'язана з природними умовами, була дуже поширена в минулому, особливо в болотистих місцевостях, річкових долинах. Вірування, зв'язані з її походженням, методами профілактики та способами лікування, мають давню язичницьку основу і в багатьох випадках в усіх слов'ян аналогічні [94].

Згідно загальнопоширеної версії, «лихоманки», «лихорадки»— істоти жіночої статі. Як правило, це 12 сестер. За повір'ям, відомим усім східнослов'янським народам, вони дочки Ірода [95], в іншому варіанті — дочки Каїна (тому й трусяться як Каїн) [96]. У віруваннях жителів Воронезької губернії — це дочки сатани, прокляті богом і приречені до кінця світу ходити по землі й мучити грішників [97], Калузької губернії — це 12 сестер-лихоманок, найстарша з яких прикована ланцюгом до залізного стільця. Якщо вона зірветься й поселиться в комусь, то слід чекати смерті [98]. Кількість їх, за місцевими повір'ями, могла бути різною, але завжди це була магічна цифра —7, 12, 77, 99 [99].

В уяві українців пропасниця найчастіше уособлювалась в образі молодої і красивої дівчини, що легко, як подих вітру, входить у хату і розносить хворобу [100], або перетворюється в повітря, яке, потрапивши в організм людини, викликає захворювання [101]. Часом вона ходить від хати до хати, просить води напитися. Хто після неї нап'ється, той захворіє [102].

Подекуди етіологію пропасниці пов'язували з так званими «святими п'ятницями». На Херсонщині вважали, що пропасниця — це молода чорнява дівчина, яка ходить по хатах у святі п'ятниці, і того, хто у цей день працює, карає хворобою [103].

На Харківщині її уявляли старою бабою, яка, вибираючи собі серед людей жертву, немилосердно її мучить [104].

В уяві білорусів весняна пропасниця виступала у вигляді юної красивої дівчини, осіння — старої згорбленої баби [105].

Різною була інтерпретація пропасниці і в росіян. Інколи це була молода красива жінка, частіше — злобна, стара баба, що стукала у вікна. Хто відізветься, той захворіє [106].

Заслуговує уваги багата номенклатура назв цієї

недуги, у ряді випадків вона аналогічна в усіх трьох східнослов'янських народів. В різних місцевостях України зафіксовані назви —«пропасниця», «лихоманка», «трястя», «трясуха», «трисавиці», «тетюха», «напасниця», «цьоця», «шіпля», «шухля», «хіндя», «безбеть». Білоруси називали її «трясучкою», «трасцею», «лихоманкою», «фіброю», «хвэброю», «хондзею», «шунею» [107]; росіяни —«лихоманка», «трясуха», «гнетуха», «тетка», «желтуха», «бледуха», «знобуха», «маяльница», «трепуха», «кумаха» [108].

В замовляннях від пропасниці зустрічаються й інші назви —«огневица», «горькуша», «крикуша», «дряхлея», «знобуха», «матуха», «Марья Иродовна» [109].

В деяких замовляннях пропасниці-дияволиці самі називають свої імена —«трясея» (при якій людина не може зігрітися), «вогнея» (палить як вогонь), «лідея» (людину знобить), «гнітея» (під ребром каменем лежить), «хрипуша» (кашляти не дає), «глухея» (вуха закладає), «ломея» (ломить кості), «нівея» (найстарша) тощо [110].

Такі замовляння говорять про спостережливість народу, прекрасно передають основні симптоми захворювань, а одночасно свідчать про те, що в народній медицині термін «пропасниця» був значно ширшим, ніж у науковій, і що народна уява підводила під нього й інші захворювання [111].

Погляд на малярію як міфічну істоту був настільки живучим в народі, що в давньоруському іконописі до кінця XVII ст. зображення дванадцяти лихоманок було досить поширеним сюжетом, а давні рукописні травники і порадники містять найбільше рецептів від малярії та зубного болю [112].

Були й раціональні моменти у поясненні цієї хвороби. Люди спостерегли, що походження пропасниці пов'язане з болотами, що поширюється вона особливо весною, але факти ці тлумачили по-своєму. За свідченням С. Верхратського, на Вінниччині вважали, що «пропасниця береться з боліт і там живе. Не можна лягати надворі, поки листя не буде, як ляжеш — зловить пропасниця» [113].

На Гуцульщині вважали, що пропасниця постає з тоненького, білого, довгого волокна, яке потрапляє з водою в організм. На думку В. Шухевича, це дуже цікавий, хоч і несвідомий натяк на походження пропасниці — малярії, що спричиняється укусом малярійного комара [114].

Як демонічні істоти мислились збудники дитячих хвороб. Забобонна уява народу наділяла людськими рисами «плаксу», «криксу», «родимчик». У віруваннях росіян арсенал таких істот був дещо ширшим. Тут діяли «ревун», «щекотун», «полуношница». Персоніфікація їх рельєфно виступає в одному із способів лікування, поширених у Вологодській губернії. Для лікування «полуношницы», наприклад, в колиску немовляті клали іграшку, дівчинці — прялку, хлопчикові — лук зі словами: «Вот тебе, полуношница-щебетунья, дело и работа, а ребенка не шевели ни во дни, ни с ночи, ни в какие часы» [115].

Широке міжнародне побутування мало переконання, що джерелом багатьох хвороб є уроки («злі очі», «сглаз», «призор», «порча») [116]. Вченими воно інтерпретується по-різному. О. Афанасьєв вбачає у ньому зв'язок з давнім культом сонця і грози. Явища, які, на думку дослідника, в уяві наших далеких предків ставились в залежність від сонячного ока й спопеляючого погляду Перуна (засуха, неврожай, хвороба), в пізніші часи ставились у залежність від людей [117]. В. Даль шукає в народному розумінні уроків раціональне зерно і намагається пояснити їх впливом незрозумілої людям сили магнетизму, якою наділені окремі особи [118]. Дослідник до деякої міри був правим. Наукова медицина визнає гіпноз і застосовує цей метод в лікуванні.

Деякі вчені гадають, що сліди таких поглядів треба шукати в первісно-общинному ладі, коли люди жили родами і в кожній сторонній людині схильні були вбачати свого ворога, здатного заподіяти шкоду, наслати хворобу тощо [119].

Уроками пояснювали цілий ряд недуг часто з зовсім різними симптомами, причину та діагноз яких не могли встановити. Прояви їх, в народній уяві, найрізноманітніші — це і психічна депресія, загальне ослаблення, гострі різкі болі різних органів, дитячі конвульсії тощо [120]. Білоруси уроками пояснювали й епілепсію, білу гарячку, божевілля та інші нервові захворювання. Вірили, що уроки, якщо вчасно їх не відвернути, можуть спричинити й смерть [121].

М. Сумцов, аналізуючи народну етіологію недуг, розрізняв хвороби «з очей» («сглаз»— у росіян) і уроки. Якщо перша, на думку дослідника, передавалась поглядом, то другу спричиняло слово, сказане зі злим наміром або й випадково —«в таку хвилину» [122]. Однак інші літературні джерела, як і польові матеріали авто-

ра, таких нюансів не фіксують. Уроки «з очей» або «пристріт»— це синоніми [123].

Спільнослов'янськими були вірування, що уроки можуть наслати як чарівник, знахар, злі, заздрісні люди, так і звичайні люди. «Є така кров, такі очі, в таку пору вроджене» (село Борове Зарічненського району Рівненської області) [124]. «Зурочити може завидющий» (Рівненська область) [125]. «Йинчий чоловік такі вже лихі очи має, що на що сі подивит, то урече» [126].

На думку гуцулів, «уречи може кождий: і отець свою дитину уречи може, такий уже час, така мінута надійде, що то хрістинин не знає, і не хотів би, а урече» [127]. Віра, що у кожного в житті бувають такі хвилини, коли не в пору сказане слово, погляд можуть спричинити хворобу, нещастя, була ще дуже сильною в кінці XIX — на початку XX ст. як на Україні, так і у росіян і білорусів [128]. За місцевими віруваннями мешканців Пошехоння, здатністю насилати уроки наділялися люди з фізичними вадами (криві, косі, зі зрослими бровами тощо) [129]. Однак найстрашнішими вважалися уроки, наслані знахарями або чарівниками [130]. В Орловській губернії ця здатність приписувалась певній категорії чарівників, званих «вирітниками», сила погляду яких значно перевищує силу чарівника. За місцевими повір'ями, від його некучого погляду за місяць може вимерти усе село, гинуть на льоту птиці [131].

За традиційними віруваннями східнослов'янських народів, хворобу можна було спричинити різними шляхами. Недугу можна було «підлити» й «підкинути», «пустити по вітру», вдатися до «винімання сліду» і «вирізання тіні», до «перепою» чи «дання» тощо. Усі ці засоби відомі всім слов'янським народам, відрізняючись окремими деталями. Етнічною специфікою позначені, зокрема, способи «винімання сліду». Гуцули (у них цей спосіб зафіксований під назвою «забивання кілків») брали землю із слідів людини, робили з неї «твар» (постать), яка уособлювала дану людину, проверчували в ній дірки, і примовляючи, вбивали в них «кілки» (вистругані з осикового дерева тріски або їжакові колючки) [132]. У росіян знахар, вийнявши «слід» (шар землі із слідом ноги), підвішував його у мішечку в димоході (Курська губернія) чи під стелею (Тульська губернія) [133], або висушував на вогні. В міру висихання землі «сохла», тратила здоров'я людина.

В українців поширеною була віра, що хворобу можна наслати шляхом «перепою» або «дання». Зберігаю-

чи локальну специфіку щодо способів приготування та компонентів «дання», віра ця, як свідчать матеріали польових досліджень, дожила подекуди в пам'яті людей похилого віку до нашого часу. На Поліссі, наприклад, на «дання» брали трошки потертого на порошок хліба, змоченого гадючою отрутою (село Борове Любомльського району Волинської області, село Борове Зарічненського району Ровенської області) [134], на Київщині — розтертих на порошок гадюк, ящірок або жаб з їжею чи напоєм [135], в Карпатах — воду, в якій мочили линовище гадюки або корінь «матрігану» (Atropa belladonna L.) [136].

Дуже поширеним в кінці XIX — на початку XX ст. в усіх трьох східнослов'янських народів був погляд на хворобу як кару божу за гріхи.

Ірраціональне пояснення етіології недуг перебувало у прямій залежності від анатомо-фізіологічних поглядів представників як «професійної» ланки народної медицини, так і широкого загалу.

З усіх ділянок народної медицини анатомо-фізіологічні погляди належать до найменш висвітлених в етнографічній літературі, що є цілком закономірним, оскільки народні лікарі більше цікавились терапією хвороб, ніж її генезисом, відповідно дослідники народної медицини, маючи в своєму розпорядженні багатий матеріал з народної терапії, володіли дуже обмеженими даними з ділянки традиційних анатомо-фізіологічних знань. Як свідчать нечисленні дані (роботи С. Верхратського, Г. Попова, Ю. Талько-Гринцевича [137]), знання про анатомічну будову людини, що складались на основі знання про будову тварин, були дуже обмеженими й недосконалими. За даними С. Верхратського, зафіксованими на Східному Поділлі, народно-побутова медицина мала дуже туманне уявлення про положення, будову й функції внутрішніх органів: «Печінка коло кишок, легкі вище. Печінка їжу варить, жовч з печінки, в ній самий вогонь, що харч кипить» [138]. Не зовсім ясно уявляли й функцію серця. Поняття про нього вичерпувались тезисом, що коли серце перестане битися — людина помирає [139].

Дуже часто ці погляди були наївними і безпорадними. Такими були побутуючі в ряді районів Росії уявлення про те, що основною, суттєвою частиною організму є пуп [140], або що при кашлі з різних частин тіла — голови, грудей, шлунку, кишок виділяється мокрота [141].

Або що «враз» чи «золотник» (матка) є як у жінок, так і в чоловіків [142].

Такими ж примітивними були пояснення функції шлунку і кишечника. Вважалося, що кишки переганяють воду, яку людина п'є. Процес травлення розуміли як переробку їжі паром, бо у людини багато жару [143].

Нерозуміння природи людини яскраво виявлялось у загальнопоширених повір'ях про двожильних людей, у яких сили вдвічі більше, ніж у звичайних, про людей, що мають два серця [144].

В анатомічних знаннях східнослов'янських народів кінця XIX — початку XX ст. збереглися сліди так званої «гуморальної медицини», відомої ще з античних часів [145].

Вітчизняна медична література XIV — XVII ст. представляла тіло людини («малий світ») подібним до всесвіту («великого світу»), що складається з чотирьох стихій. У людини це — кров, слиз, жовч чорна і жовта — відповідно до чотирьох стихій (земля, вогонь, вода, повітря) [146].

Дуже поширене народне розуміння деяких захворювань («кольки», «нариви», «кров») як результату зіпсованої, поганої крові або скупчення її в одному місці, тоді як у здорової людини вона розподіляється рівномірно [147]. «Кольки в грудях від того, що кров збирається в одне місце і застигає» [148]. Часто доводилося чути і такі пояснення захворювань: «жовч вдарила до мозку», «покорм вдарив до мозку», коли йшла мова про пологіллю тощо [149].

Аналогічні уявлення зафіксовано в народній медицині інших слов'ян [150]. На ілюзорних уявленнях про етіологію недуг базувалася знахарська діагностика, теж одна з слабо досліджених ділянок народної медицини. Не в змозі пояснити походження тих чи інших хвороб, не володіючи основами анатомо-фізіологічних знань, знахарі лікували не хвороби, а їх симптоми. За даними С. Верхратського, зафіксованими на Східному Поділлі, народно-побутова медицина знала захворювання «середини», а не окремих органів [151]. Народна педіатрія, як видно з матеріалів, зібраних Ю. Талько-Гринцевичем, не проводила диференціації захворювань горла, бронхів та легень, дуже часто окреслюючи їх загальним терміном —«в грудях здушило» або просто —«здушило» [152].

Значна частина хвороб як дитячого, так і зрілого віку, що їх, на думку населення, спричиняв переляк,

об'єднувалась загальною назвою — «ляк», «переляк», «зляк», «переполох», «перестрах».

Аналогічні дані маємо й з російської та білоруської території. Як свідчить Г. Попов, російська народна медицина теж дуже часто не розрізняла захворювань горла, визначаючи їх загальною назвою «горлянка» або «горлуха» [153]. Найчастіше «ляком», уроками, «порчею» пояснювали, за даними Л. Мінька, захворювання білоруси [154]. Відповідно знахарська діагностика обмежувалась виявленням у хворого «ляку», «вроків», «пристріту», «підвію». Етнографічна література усіх трьох східнослов'янських народів дає нам приклади встановлення діагнозу «виливанням воску або олова», «викачування яйцем» та ін. [155] Українці, щоб довідатися, чи у хворого справді «пристріт» чи інша недуга, у кварту «непочатої» (принесеної до схід сонця) води кидали тричі по дев'ять вугликів. Якщо після проказування примовки, частина вугликів тоне — це «пристріт», а якщо ні — «гостець» (Вінницька область) [156], іноді замість вугілля кидали «жар». Якщо він тонув — у хворого визнавали «пристріт» (Житомирщина) [157]. Щоб визначити, чи у пацієнта є «ковтун», йому в кількох місцях на голові вистригали волосся і, загорнувши в шматку або папір, носили біля серця. Якщо волосся збивалося, це означало, що є скритий «ковтун» (Володимир-Волинський район Волинської області) [158]. Певною різноманітністю відзначалися методи діагностики «ляку». Найпоширеніший, зафіксований у багатьох місцевостях України (крім Карпат) — це викачування яйцем, що мав певні локальні різновиди. Подекуди (околиця Збаража на Тернопільщині) яйцем «викачували» все тіло недужого, потім розбивали яйце, білок кидали в склянку і по ньому визначали, чого чи кого злякався хворий [159]. В інших місцевостях, «викачавши» всі частини тіла хворого яйцем, його розбивали, виливали на воду і по формі яйця визначали — «чи йдеться на живуще, чи на вмируще» [160]. В інших випадках характер захворювання визначали «викачуванням» хлібним м'якушем або «виливанням воску». У першому випадку кульками з хліба (число їх завжди магічне — 3 або 7) натирали дитині живіт. Потім, в залежності від того, що знаходили всередині кульки, судили про причину переляку. У другому — над головою дитини ставили миску з водою (в деяких місцевостях обов'язково нову), лили на неї розтоплений віск або олово і по

вигляду воску чи олова визначали, кого злякалась дитина [161].

Метод встановлення діагнозу шляхом виливання воску або олова дуже часто застосовувався і в знахарській практиці білорусів. Щоб визначити діагноз хвороби, знахарка розплавлювала на сковороді віск або олово, лила над хворим у воду і по вигляду фігур, які утворювалися, встановлювала причину та діагноз захворювання [162]. Іноді одним з атрибутів знахарської діагностики виступав ніж. Знахарка кілька разів торкалась ним хворого місця і за кожним разом вбивала його в стіну. Бувало і так, що вона кидала ним у землю. Добрим знаком було, якщо ніж вбивався вістрям у землю, в іншому випадку хворому ворожили поганий кінець [163]. З аналогічною метою використовувався попіл, який всипали в мокру склянку і по фігурах, які утворювалися, «встановлювали» діагноз [164]. Такі і їм подібні методи широко застосовувалися і в знахарській практиці росіян [165].

Як бачимо, діагностика захворювань — одна з найслабших ланок народної медицини. І якщо основне досягнення народної медицини — це той величезний, нагромаджений віками досвід в галузі народної терапії, раціональних засобах лікування, то відсутність анатомо-фізіологічних знань, незнання діагностики та нерозуміння етіології захворювань — її слабке місце. Хоч навіть тут не можна відмовити народові в спостережливості й життєвій мудрості. З цього приводу уваги заслуговують дані, занотовані С. Верхратським, які свідчать про глибоке усвідомлення людиною свого зв'язку з світом природи. «Кажуть, що в людини, як у дерева: біля коріння є маленькі корінці, волоконця. У людини є великі жили і маленькі, як ниточки» [166]. Емпірично людина дійшла до висновку про взаємозв'язок усіх органів людського організму: «Печінка, серце, легені — одно друге веде: як одному зле, то й другому недобре» [167].

Формуванню правильних анатомо-фізіологічних уявлень до певної міри сприяли відомості офіційної медицини, що в різні історичні періоди різними шляхами ставали відомі в народі.

При вивченні народного розуміння етіології захворювань вдячний матеріал для дослідника дає лінгвістика, зокрема термінологія народних назв хвороб. Поряд з іншими питаннями народної медицини вона розглядається в етнографічних працях (О. Афанасьєв, В. Шухе-

вич, М. Висоцький, Г. Попов, А. Макаренко) [168], стає предметом вивчення мовознавчої науки [169].

Номенклатура народних назв, зафіксованих на східнослов'янській території, свідчить про спільнослов'янську основу, як і про стійко збережені елементи давніх язичницьких вірувань, анімістичних поглядів та уявлень. Так, епілепсія, яка, за загальнопоширеними поглядами, викликалась вселенням в організм злого духа, в українців виступає під назвами «зла болість», «лиха бола», «чорна неміч», «нечистий біль», «нечиста хвороба», «лихе»; у росіян —«черная болезнь», у білорусів —«ліхая хвароба».

Демонологічна основа проступає в таких зафіксованих на Україні назвах, як «постріл» (гострий різкий біль), «самостріл» (інсульт). Народна уява, розглядаючи хвороби як істоти демонічні, давала їм в руки зброю, і всі страждання вважались результатом удару цієї зброї.

Відповідно у росіян гострі невралгічні болі — це «розстрел», сибірська язва —«змійний постріл», головні болі у чехів —«стріли» [170]. Гострі больові відчуття дуже часто передавались дієсловами —«стріляти», «колоти». Бойки, наприклад, про біль у вухах казали —«стріляє в вухах» [171].

Етнографічні джерела кінця XIX — початку XX ст. зберігають такі давні східнослов'янські звичаї, як надавати ласкаві імена грізним, докучливим хворобам. Так, серед багатої і надзвичайно різноманітної номенклатури народних назв малярії у східних слов'ян зафіксовано й такі: «тітка», «тетюха», «матка», «кумуха», «кумушка» [172]. Росіяни Поволжя називали її «добрухою» [173]. Не менш давнім є побоювання називати деякі хвороби. Як свідчать експедиційні матеріали, звичай цей подекуди дожив до нашого часу. Так, у Карпатах і сьогодні остерігаються назвати таку хворобу, як рак [174].

Епідемічні захворювання, від яких масово вмирали люди, ще на початку XX ст. окреслюються давньоруським терміном «мор» [175]. Дуже часто назви хвороб, як і в інших народів, передають зовнішні ознаки захворювання або суб'єктивні відчуття хворого. Такими є східнослов'янські терміни: «жовтуха», «жовтачка», «жовтільниця», «жовкільниця» (укр.); «желтуха» (рос.); «жаўтуха», «жаўтачка» (білор.), що відповідають літературному «жовтяниця». Всі вони походять від одного кореня -жовт -, який відбиває одну з характерних ознак

цієї недуги — пожовтіння шкіри у зв'язку із збільшенням жовтого пігменту в крові й тканинах тіла. Відповідні аналоги зафіксовано і в інших слов'ян (пол.: «żółtaczka»; слов.: «žaltačka»; чеськ.: «žloutenice»; болг.: «жълтеница» [176]). Епілепсія поряд з поданими вище народними назвами в усіх слов'ян виступає як «падуча», «падучка», «падавка» (укр.); «падучая» (рос.); «падучка» (білор.); «paducnice» (чеськ.); «paduniса» (слов.) від дієслова «падати», бо при приступах цієї хвороби людина втрачає свідомість і падає. Гострі запальні процеси шкіри, яка при цьому стає рожевою або яскраво червоною, передаються у слов'ян лексемою «рожа» (від назви квітки): «рожа», «ружа», «ружі» (укр.); «рожа» (рос.); «рожа» (білор.); «róża» (польськ.); «růže» (чеськ.); «ruža» (слов.) [177]. Загальнослов'янська основа простежується в назвах описового характеру. Так, гострі колючі болі (при пневмонії, плевриті, серцевих недугах) часто передавали дієсловами «колоти», «стріляти», «пороти» і навпаки — тупі, ниючі болі костей, м'язів, суглобів окреслювали словами «щеміти», «нити», «ламати». Терміни «серце коле», «коле в боці», «кольками бере», «ломить кості», «все тіло ломить», «серце ниє», «зуб ниє» ідентичні в усіх слов'ян. Від дієслів утворювались імена, назви відповідних хвороб —«колька», «колюха», «колотьба», «ломота», «костолом», аналогічні в усіх слов'ян [178]. Хоч зустрічаються серед них й етнічно специфічні. Такими словами слід вважати лексеми —«усов», «усовь», «усовье» (від «совать», «сунуть»— рос.)— на означення гострих колючих болей у росіян [179].

Назви ряду хвороб відповідали певним органам та частинам тіла. Дизентерія дуже часто окреслювалася термінами: «червінка», «почеревина» (укр.), «черевуха», «черевунья» (рос.)— від «черево» [180]. У білорусів зафіксовано назву «крываўка» (від кривавих опорожнень, характерних для цієї недуги) [181]. Різноманітні захворювання горла називали лексемами «горлянка», «горлєнка» (укр.); «горлянка», «горлуха» (рос.); «горлянка» (біл.). Таке намагання об'єднати усі хвороби даного органу в одну — ще одне свідчення недосконалості народної діагностики. В усіх трьох східнослов'янських народів зафіксовано окреслення ряду недуг терміном «біль», «бола» (укр.); «боль» (рос., біл.).

При спільнослов'янській термінології етнографічні джерела фіксують різноманітність місцевих назв окремих хвороб. Ми мали можливість переконатися в цьому

на прикладі багатства локальних назв малярії. Нервові конвульсії у дітей відомі в українців та білорусів під назвою «родимець», «родимчик»; у росіян поряд з нею виступає ще цілий ряд інших назв —«смирец», «смиренчик», «смиренец», «тихонький», «родимый», «свое» (Новгородська та Орловська губернії) [182].

Своєрідні, локально специфічні назви хвороб зафіксували етнографи в кінці XIX — на початку XX ст. в Новгородській та Ярославській губерніях. В Новгородській усі несподівані хвороби, які найчастіше траплялися із людиною в дорозі, окреслювали лексемою «встрешные», яка дуже чітко віддзеркалює давні язичницькі уявлення про хвороби як живі істоти [183]. В Ярославській губернії усі хвороби, залежно від причин виникнення, ділилися на три групи — від простуди, натуги і напускні. Останні, в свою чергу, ділилися на «прості» і «розсипні», «повітові» та «закордонні». «Проста», за поглядами народу, локалізується в одному місці, «розсипна»— у формі висипки розсипається по всьому тілу. «Повітову» може замовити знахар свого повіту, при «закордонній»— необхідна допомога знахаря іншого повіту, навіть губернії [184].

Отже, народне розуміння етіології недуг, раціональне та ірраціональне пояснення їх причин мають спільну східнослов'янську основу та паралелі в інших слов'янських і неслов'янських народів. Характерна для усіх слов'ян віра в демонологічне походження хвороб, зв'язок їх з явищами природи, персоніфікація недуг своїм корінням сягають часів язичництва. З впливом християнства слід пов'язувати такі зафіксовані в усіх трьох східнослов'янських народів погляди на хвороби, як кару божу за гріхи тощо. Східнослов'янська основа добре збережена і в номенклатурі народних назв хвороб, хоча, з другого боку, саме тут чітко простежується локальна специфіка, що виявляється у варіативності народних назв.

ТРАДИЦІЙНІ ПОГЛЯДИ НА НАРОДНИХ ЛІКАРІВ

Уявлення про хвороби та їх причини обумовлювали погляди на народних лікарів, визначали форми і методи народного лікування.

Літературні та архівні джерела, польові матеріали дають підставу говорити про певний масовий досвід

у цій ділянці народної культури. Значна частина дорослого населення володіла певним мінімумом знань з народної терапії. За словами дослідника народної медицини, лікаря за фахом С. Спітталя, з якими не можна не погодитися, кожен селянин — це лікар для себе, своїх близьких і знайомих. І чим старший, тим досвідченіший [185]. Зрозуміло, що арсенал ліків, застосовуваних широким загалом, включав традиційні «домашні засоби», які завжди були під рукою — в полі, на городі біля хати, в домашньому господарстві (городні, садові, технічні культури, дикорослі трави, тваринні продукти, мінерали та ін.). І цілком логічно, з найдавніших часів цей арсенал концентрувався, як твердять дослідники, у руках жінок, які не тільки пізнавали терапевтичні властивості рослин, знали пору і час їх збирання, а й уміли готувати різноманітні відвари, настої, мазі тощо [186].

Це той, нагромаджуваний віками, перевірений на практиці, раціональний в своїй основі досвід, та ланка народної медицини, що містила знання, доступні широкому загалу. Знання ці стосувалися хвороб, причини яких були видимі й зрозумілі.

Друга її ланка —«професійний», якщо можна так сказати, прошарок. В досліджуваний період він був представлений сільськими повитухами, хірургами-костоправами і «кровопускателями» та знахарями. У практиці їх поєднувались раціональні методи з ірраціональними, лікування на фармакологічній основі з магічними діями. Однак співвідношення магічного й раціонального компонентів у різних категоріях цих «професіоналів» було нерівномірним.

Аналіз літературних джерел дає підставу твердити, що найближче до суто народної раціональної медицини стояли хірурги-костоправи. Термін «костоправ», що дійшов з часів Київської Русі, спільний для росіян, українців і білорусів. Більш-менш тотожними були й способи вправляння вивихів, дисків, складання зламаних костей. Вивихи вправляли витягуванням кінцівки, повертаючи нею то вліво, то вправо. Вправивши пошкоджений суглоб, його розтирали маззю з живокосту, живиці, воску, купали в сироватці. При переломах накладали пов'язки з берести, брали в «лещата», «лубки», «лящотки», під які підкладали висушений мох, ключчя [187], робили примочки з живокосту (в усіх слов'ян цю рослину вважали стимулюючою зростання костей). Таких костоправів мало кожне село. Професія

ця (здебільшого чоловіча, хоча, без сумніву, були і жінки-костоправки) спадкова, передавалась від діда-прадіда в межах однієї родини. Серед лікарів такого типу, як свідчать літературні джерела, були вправні знавці своєї справи, справжні народні цілителі, що успадкувавши досвід своїх предків, добре володіли методом мануальної терапії, тобто ручного вправлення дисків, вміли розпізнавати переломи, знали про можливість зміщування уламків [188].

В Карпатському регіоні, як і в інших гірських народів, певними знаннями в ділянці народної хірургії володіли, як правило, ватаги, старші вівчарі, в обов'язок яких входило дбати про здоров'я пастухів, які ціле літо проводили на полонинах, та лікувати, в разі потреби, худобу. Вони вміли розпізнавати та лікувати вивихи й переломи, оскільки травми такого характеру були тут досить частими явищами як у людей, так і у тварин [189].

Але в етнографічній літературі зафіксовано й інші випадки. Були серед таких народних хірургів і люди некомпетентні, що не могли розрізнити вивиху від розтягнення зв'язок, «лікували переломи лише замовляннями» [190]. Такі факти — ще одне переконливе свідчення наявності раціональних та ірраціональних компонентів народної медицини.

Інші представники народної хірургії — сільські цирульники. На початку XX ст. їх функціонування значно обмежується. Деякі дослідники схильні пов'язувати це з розвитком земської медицини на селі [191]. А в XVIII — XIX ст. метод кровопускання, знаний в народно-побутовій медицині багатьох народів з найдавніших часів, широко вживався при найрізноманітніших захворюваннях у росіян, українців та білорусів [192]. Майже до середини XIX ст. використовувала його й офіційна медицина. Маємо документальні свідчення про існування в XVI — XVIII ст. по містах і містечках цехів цирульників, яким належав привілей робити кровопускання [193]. Старожили ще пам'ятають розповіді батьків та дідів про мандрівних цирульників, які ходили по селах з відповідними інструментами і пускали біля корчми кров бажаючим. У деяких поміщицьких маєтках були свої цирульники. Цікаві матеріали наводить з цього приводу С. Верхратський. За даними, записаними ним у 20-х роках на Вінниччині (село Курово) від спадкового «кровопускателя», тут у 50-х роках минулого століття місцевий поміщик в певний день скликав через

осаула усіх селян, яким панський цирульник пускав кров, «щоб люди здоровіші були» [194].

По селах були свої кровопускателі з діда-прадіда (в Росії їх називали рудометами), що мали свою вироблену методику кровопускання, яка багато в чому була схожою в усіх східнослов'янських народів. Ідентичним був примітивний інструмент, яким користувались для таких цілей,— бритва, кишеньковий ніж, уламок коси, «рожок». До певної міри тотожними були погляди, коли, як і в яких випадках робити кровопускання. Згідно загальнопоширеної думки, цю процедуру найкраще проводити весною [195]. Подекуди на Україні час конкретизувався, найбільш сприятливим весняним місяцем вважався травень, а в окремих місцевостях (село Нова-Прилука Вінницької області) була навіть певна усталена дата — літнього Миколи (22 травня) [196]. С. Верхратський зафіксував дуже цікаве тлумачення таких думок в народі, яке дає ключ до розуміння його світосприймання, вказує на усвідомлення ним свого зв'язку з природою. Вважали, наприклад, що кров у людини, подібно до змін у природі, міняється щороку. «Молода кров, як трава в землі, весною в чоловіка напирає, а зимова вже спрацьована, ледача — не розходиться, треба її випускати» [197].

Подібно у росіян та білорусів з весною пов'язували приплив крові у людини і настійно рекомендували кровопускання, мотивуючи тим, що людині важко, коли багато крові [198].

Досить чітко визначалось коло хвороб, при яких рекомендували кровопускання,— ревматичні та головні болі, туберкульоз і особливо шкірні захворювання — фурункули, всякого роду болячки, причину появи яких народ дуже часто пов'язував з забрудненістю крові [199].

В окремих місцевостях України цей метод вважався ефективним і при гострих психічних захворюваннях. Порадник XVIII ст. як надійний засіб від божевілля рекомендує пустити вранці кров з однієї ноги, ввечері з другої і одночасно класти компреси на шию протягом доби [200]. Аналогічні методи лікування цієї недуги побутували на Україні і в кінці XIX — на початку XX ст. Однак, за даними С. Верхратського, існували і певні обмеження. Так, на Вінниччині робити кровопускання заборонялось молоді до двадцяти років («бо до двадцяти кров молода, а пускати треба лише спрацьовану») і вагітним [201].

Згідно даних, що є у нашому розпорядженні з

Гуцульщини, процедура кровопускання ставилась у певну залежність від місяця, пов'язувалась із фазами цього небесного світила. Якщо ламає кості, вважали гуцули, треба пустити кров, але в останній фазі місяця, бо «старого місіці лиш добре кроў пускати, а нового ні» (село Зелена Надвірнянського району) [202]. В такій формі, очевидно, дійшли до нас залишки астрального культу. За свідченням Л. Штернберга, він був властивий не тільки усім народам Європи й Азії, а й древнім американським племенам [203]. Одна з форм його виразу — намагання усі явища на землі, усі події в житті людини пов'язувати з небесними світилами. Звідси й хвороба тієї чи іншої частини тіла ставилася в залежність від певної планети, сузір'я. А одним з найефективніших засобів впливу на цю планету чи сузір'я вважалось кровопускання з відповідної частини тіла. Дуже цікавий матеріал, насичений локальною специфікою (до речі, ніде не опублікований), в якому, на нашу думку, добре збереглись сліди зв'язку анатомічних поглядів народу з астрологією, подано С. Верхратським із Східного Поділля.

Дослідник зафіксував дані про спадкових «кровопускателів», які, переймаючи знання й досвід своїх попередників, ставали справжніми віртуозами своєї справи, досконало володіли методикою кровопускання, залежно від локалізації болю знали, «які жили відчиняти».

Так, при болях голови пускали «головну» кров з розгалужень вен в ділянці великого пальця руки або з лобових вен між бровами. При загальних захворюваннях, болях попереку «відчиняли» ліктеві жили, в яких, вони вважали, збиралася кров з усього тіла, так звана «середова». Якщо боліли ноги, випускали кров з підшкірних вен у ділянці великого пальця на ступні [204].

При цьому дотримувались певних гігієнічних норм. Відповідне місце промивали гарячою водою, кінцівки перев'язували нижче розрізу та ін. Приділяли увагу і питанням дієтики. Так, після кровопускання рекомендували місяць пити парне молоко, споживати масло, яйця.

З російської та білоруської територій не маємо таких детальних описів. Як фіксують етнографічні джерела, тут незалежно від самого захворювання, характеру болю, кров пускали, роблячи надріз бритвою або кишеньковим ножем на спині біля лопатки, в окремих

місцевостях брали кров з «соколка» (вени на великому пальці) [205].

Слід відзначити, що на Україні та Білорусії ця професія була чисто чоловічою, але в росіян були і жінки-рудометки [206].

Функцію хірургів-дантистів в дореволюційних селах найчастіше виконували сільські ковалі, яким не бракувало видумки у застосовуваних методах та інструментарії [207]. Рвали зуби плоскогубцями, ключами, шнурками тощо.

Окрему категорію народних лікарів становили сільські акушерки («баба», «баба-повитуха», «пупорізка», «баба-бранка»— в українців; «пуповніца», «баба-пуповязница», «баба-прыродуха»— у білорусів; «бабка-повитуха»— у росіян). Вони не тільки приймали пологи; ці сільські гінекологи і педіатри давали раду при жіночих захворюваннях, лікували різноманітні дитячі недуги. І користувались при цьому як раціональними, так і магічними засобами.

Ними були, як правило, старші досвідчені жінки, які не тільки розумілись на лікарських травах, вміли замовляти, але взагалі добре знали народні звичаї і в родильних обрядах відігравали значну роль. Уміння їх було спадковим, передавалось з роду в рід, від матері до дочки, невістки. Їх оточували повагою і трохи боялися, бо «мало якої біди може наслати свідуща баба: покорм відбере, надішле плаксивці, ще що-небудь, краще її не чіпати» [208]. Народна мораль ставила перед ними певні вимоги. Цікаві матеріали наводить С. Верхратський. За даними, записаними ним на Вінниччині, «бранка» повинна вести статечний спосіб життя. Висміювали «бранок», які народжували дітей вже після того, як стали бабувати, а самих дітей називали зневажливо «бабинцями» і вважали, що з них обов'язково виростуть відьмарі [209].

Якщо в Росії, Білорусії та східних областях України баби-повитухи вже в другій половині 30-х років XX ст. втратили свою практику і їх замінили дипломовані акушерки, то в західноукраїнських землях традиційні вірування, пов'язані з їх діяльністю, побутували значно довше. На Івано-Франківщині ще на початку 50-х років, коли жінка народжувала вдома, поруч з акушеркою була присутня і «баба»; її присутність ніби зменшувала родові болі [210].

Як свідчать дані польових досліджень, рудименти таких традиційних вірувань збереглися й донині в су-

часних родильних обрядах західного Полісся. В селі Великий Обзир на волинському Поліссі в лікарню за породіллею крім чоловіка, рідних обов'язково йде «баба»— старша, досвідчена жінка, переважно родичка. Вона приймає дитину з рук медперсоналу, передає її батькові. В її обов'язки також входить і перша купіль немовляти [211].

Магічний елемент найтісніше пов'язаний із знахарською практикою. У всіх слов'янських і багатьох неслов'янських народів знахар виступав у ролі посередника між людиною і таємничим світом природи. Народна уява наділяла його здатністю впливати і на сили природи, і на людину [212].

В номенклатурі істот, що мали зв'язок з надприродними силами, знахар стояв поряд з «чарівником», «відьмарем» (рос.—«колдун», «чародей»; білор.—«колдун»,«ведзьмар», «ведьмак»). Дані етнографічної літератури свідчать, що на східнослов'янському грунті в уявленнях народу не було чіткого розмежування функції знахаря і чарівника.

З одного боку, етнографи зафіксували широку сферу побутування загальнонародного переконання про істотну різницю між чарівником і знахарем. Діяльність першого основана на зв'язку з нечистою силою і спрямована на спричинення зла, насилання недуг, лиха. Усі найважчі захворювання і серед них — психічні в народній уяві дуже часто — справа рук чарівника. За віруваннями селян Рязанської губернії, чарівник і відьмар, заручившись підтримкою злих духів, насилають «падучу», «кликушество», «біснуватість», а то й зводять у могилу [213].

Знахар, навпаки, не знався з нечистим, не запродував йому своєї душі, а одержував свої знання від бога, використовував свою надприродну силу з доброю метою [214]. «Що чарівник зіпсує, знахар направить»,— говорить українське прислів'я [215]. Аналогічно у росіян — знахар переважно лікує хвороби, спричинені чарівником [216].

Разом з тим маємо численні матеріали, які свідчать про те, що в народній уяві функції знахаря і чарівника досить часто не розрізнялись, змішувались. Знахар, як і чарівник, міг робити в однаковій мірі добро і зло. Він одному йому відомими способами надсилав нещастя, хворобу, смерть або відвертав їх [217]. І. Трусевич зафіксував поширеність таких поглядів в середині XIX ст. серед населення Полісся [218], а матеріали В. Кравченка

підтверджують їх побутування тут і в перших десятиліттях XX ст. [219] На наявність таких вірувань в кінці XIX — на початку XX ст. в Росії звертають увагу С. Максимов та Д. Ушаков, хоч по-різному трактують причину їх побутування. Перший схильний пов'язувати її з самою поведінкою знахаря, магічними засобами лікування, застосовуваними ним, незвичною обстановкою, в якій вони відбуваються [220]. На думку Д. Ушакова, змішування функцій знахаря й чарівника пояснюється співпаданням різних сторін їх діяльності. В Смоленській губернії зафіксовано побутування вірування про існування так званих «уроженців»— перехідного типу між знахарями і чарівниками (відьмаками) [221]. З першими їх рднив характер діяльності, бо, за народними віруваннями, послані богом, вони допомагали людям. А з відьмаками їх зближало те, що вони нібито народжувались з хвостами [222].

В народній уяві білорусів поряд з широко побутуючими віруваннями про істотну різницю між функціями знахаря і чарівника або відьмаря співіснували інші, згідно з якими відьмар володів значно більшим запасом знань, міг спрямувати свою діяльність як на добро, так і на зло, і в ієрархії осіб з надприродними властивостями знахар («знахор») стояв найнижче [223].

При такому дуалізмі поглядів на знахарів та їх діяльність все ж основна їх функція полягала у лікуванні людей та тварин, а способи й методи, застосовувані ними, відзначалися певною специфікою.

В процесі еволюційного розвитку інститут знахарства зазнав певних змін.

В епоху східнослов'янської спільності функція його була значно ширшою. Древньоруські «волхви», від яких ведуть початок знахарі (до речі, ще в XVII ст. їх називали волхвами [224]), за свідченням С. Токарєва, були в дохристиянський період служителями давньослов'янського культу і відігравали значну роль в суспільному житті [225]. Л. Нідерле вважав, що подекуди влада їх була більшою, ніж князів [226]. Аналогічну думку висловив й Б. Рибаков. Навіть ті неповні свідчення про волхвів, що дійшли до нас, як твердить дослідник, з XI ст. (про їх роль у суспільному житті Русі в IX — X ст. відомостей ще менше) малюють нам їх як могутніх діячів, здатних підняти руку і на місцеву знать («старую чадь»), і на знатного київського боярина з цілою дружиною [227]. Про їх роль в добу язичества свідчить факт, що мав місце у Новгороді при введенні

християнства, коли волхви повели народ на боротьбу з військом князя [228]. Вони були віщунами й пророками, передбачали майбутнє і давали поради в часи суспільного лиха і бід. Лікування — лише одна з багатьох функцій волхвів [229].

До речі, щодо самого терміну «волхв», яким, як уже зазначалося, ще в XVII ст. називали знахарів, в науці немає єдиної думки щодо його походження. Деякі схильні вбачати в ньому зв'язки слов'ян з кельтами («волох», «валах»— так називали кельтів), інші з фінами (від фінського velho — чарівник) чи навіть з германськими племенами (volhos — «пророчиця») [230].

Крім загальновживаних термінів —«волхв», «волох» древньоруські джерела засвідчують побутування інших назв: «чародей», «коренитѣць», «зеленитѣць», «ведунъ», «вещий», «гадачъ», «баяльник», «ворожецъ», «врачъ», «кудесникъ», «наузникъ», «шептунъ» [231].

Цікаво, що в деяких місцевостях Новгородської губернії ще на початку нашого століття в побутовій лексиці збереглися як релікти сивої давнини —«вешти», «вештинье» (від «вещий», «ведун») замість «ліки», ворожиться — замість «лікуватися» [232].

Крім терміну «волхв» існував і жіночий рід «вълхва». Відомі були й «ведуньи», «чаровницы», «обавницы», «наузницы», «зеленьщицы», «кореньщицы». Тобто, крім чоловіків «волховством» займались і жінки. І правий, очевидно, Б. Рибаков, коли вважав, що сфера впливу волхвів чоловічої статі поширювалася на події суспільного та громадського життя, а магічні засоби, покликані впливати на здоров'я людини, її сімейне благополуччя, знаходились в руках жінок, тих відьом (від «вѣдати»— знати), яких в XVII ст. називали «бабами богомерзкими» [233]. Недарма літописець, згадуючи про волхвів 1060-х років, пише, що «паче же женами бесовьския вълшвения бывают... Мъного вълхвуют жены чародействъм и отравою и инеми бесовскыми къзньми» [234].

В літописах знаходимо описи магічних обрядів «волхвів», їх віщування, способи лікування. З літопису, наприклад, запозичено сюжет знаменитої Пушкінської «Пісні про віщого Олега» про смерть київського князя Олега, який загинув від любимого коня, як передбачав «віщун» [235].

Зафіксована в давньоруських джерелах подана вище термінологія назв руських «лічців» дає підставу

говорити про наявність певної спеціалізації серед них, як і про досить чітке вираження двоїстого характеру давньоруської народної медицини. Треба думати, що в практиці «баяльників», «шептунів» переважала словесна магія, тоді як «коренитѣць», «зеленитѣць» лікували переважно зіллям і саме з діяльністю останніх пов'язаний раціональний народний досвід. Хоч з точки зору християнської релігії між цими категоріями не було ніякої різниці, їхні дії однаково розцінювались як «бесовское волхование» і в «Уставі Володимира» про церковні суди сказано: «Судить дано право ведьмство, зелейничество». Так звані процеси відьм знала вся середньовічна Європа. Та жорстоке переслідування християнством не викорінило віри в існування людей, наділених надприродними силами. Етнографічні джерела другої половини XIX — початку XX ст. дають нам багатий матеріал про знахарів, чарівників, відьмарів, цих потомків давньоруських волхвів, функції яких порівняно з останніми значно звужуються. Можна погодитися з Є. В. Анічковим, який вважає, що з розвитком християнства політична роль «волхвів» поступово падає, «волховство» опускається на нижчий ступінь, стає чисто «обивательським», «домашнім» [236].

В XIX — на початку XX ст. правове становище знахарів у суспільстві нічим особливим не відрізнялося від інших людей. Однак ставлення до них в народі було особливим.

У традиційних уявленнях знахарі — це люди, здатні впливати на таємничі сили природи, зцілювати, а іноді й насилати недуги, приносити як добро, так і зло. Такий дуалізм поглядів викликав відповідне ставлення: з одного боку — почуття поваги, з другого — страху, боязні, щоб знахар не наслав певної недуги, лиха. На Україні знахар користувався повагою. «Його завжди побоювалися, але ніколи не зневажали» («Київщина») [237]. На Поліссі «знахар має перший голос на громадських сходах, займає почесне місце на сільських пирушках, поява його наводить жах і вселяє повагу»,— писав І. Трусевич в середині XIX ст. [238]

У росіян і білорусів знахарів теж і поважали, і побоювались, що було зумовлено їх властивістю зцілювати недуги і приносити шкоду [239]. Таке ставлення знайшло яскраве втілення в номенклатурі народних назв цієї категорії «народних лікарів». На Гуцульщині їх називали «мудрими», «земленими богами», на Бойківщині —«богами», «земними богами», «непростими лю-

дьми» [240]. В центральних областях України побутував термін «знатник» і відповідно —«знатниця» [241]. «Знатками» називали знахарів і росіяни Орловської губернії [242].

Така оцінка цих людей, зафіксована і в назвах, цілком виправдана. Серед них справді траплялися добрі знавці народної фітотерапії, засоби лікування яких базувалися на фармакологічній основі, втілювали досвід багатьох поколінь. Можливо, що вони володіли і здатністю гіпнозу, хоч були серед них і спритні шарлатани, що наживалися на марновірстві селян. Такі приписували собі силу відігнати будь-яку хворобу і зцілювати усіх без винятку хворих [243].

В літературних джерелах зустрічаються типи таких спритних, хитрих знахарів, що, як правило, добре знали психологію селянина. Зокрема, яскравий образ хитрого і кмітливого знахаря, який зумів завоювати повагу і довір'я селян, що, однак, не перешкоджало йому вміло експлуатувати їх, змалював Г. Квітка-Основ'яненко [244].

Інший тип знахаря це «знахар по-неволі», який ставав на шлях знахарства з крайньої нужди: «Навчить біда ворожити, як нема що в рот вложити». Аналогічно у росіян: «Нечего на зубы положить, так имеешь ворожить»; «Когда ты, бабушка, ворожить стала?— Да когда хлеба не стало».

Цікавий тип такої «лікарки по-неволі», якій порадив зайнятися знахарством пан, вивів А. Сержпутовський. До своїх хворих вона застосовувала однакову методику — хукала тричі на хворого і щось шептала. Минуло багато років, і захворів пан — у нього був нарив у горлі. Привели до нього відому знахарку. Побачивши її і почувши, що вона шепче, пан впізнав у ній жінку, якій колись сам радив, що шептати. Він розсміявся, і нарив у горлі лопнув» [245]. Подібний сюжет подає й П. Демидович [246].

Розвиток земської медицини дещо змінив і в знахарській практиці. Г. Попов, досліджуючи народну медицину в центральній смузі Росії, писав, що тип знахаря кінця XIX — початку XX ст. дещо відрізняється від попереднього, він дуже добре зумів пристосуватися до нових умов і нових вимог, викликаних розвитком земської медицини. Так, один із таких знахарів спочатку направляв своїх пацієнтів до лікаря, а потім велів заходити до себе. «Розпитував пацієнта і в додаток до докторських додавав свої ліки» [247].

Про вплив наукової медицини на знахарську практику в кінці XIX — на початку XX ст. в центральних областях України писав М. Маркович [248]. У цей час знахарі зверталися не тільки до традиційних лікарських засобів рослинного, тваринного та мінерального характеру, магічних методів і дій, а й до аптечних ліків; вони починають вживати, хоч дуже часто в перекрученому вигляді, медичні терміни.

З особою знахаря, способами і методами його лікування, як і самою передачею знахарства, пов'язано чимало вірувань і повір'їв. Деякі з них позначені етнічною й регіональною специфікою, однак більшість має східнослов'янський характер та відповідні паралелі в інших слов'ян. Це, зокрема, стосується поглядів на способи оволодіння знахарським ремеслом.

Традиційними були вірування про існування знахарів «вроджених», «родимих», які вже від народження були наділені надприродними властивостями, хоч різною була інтерпретація таких вірувань [249].

На Україні, наприклад, загальнопоширеними були вірування, що знахар знає більше, ніж звичайні люди, бо народжується під певною планетою [250]. Це одна із інтерпретацій язичницьких поглядів на зв'язок людей з планетами, побутування яких спостерігається у багатьох народів [251].

За іншими віруваннями українців, до речі, не менш поширеними, знахарем ставав кожний, хто народився в понеділок, і в понеділок мати відняла його від грудей [252].

В українців, як і в росіян та білорусів, здатністю зціляти деякі недуги наділяли наймолодшу («мізин», «мазільник») або найстаршу («первісник») дитину. За повір'ям українських горян (сучасні Турківський район Львівської та Великоберезнянський Закарпатської областей), «ружу спалювати» могла тільки «мазільниця» [253]. У Косівському районі на Івано-Франківщині вважали, що «мізин»— коли виросте — може мізинцем або великим пальцем «защіп'ювати» чиряки, бородавки, які після цього швидко зникають; «первісник» здатний бачити біду, «аридника» та всяку нечисту силу [254]. Подібно у росіян Тульської губернії — перша або остання в сім'ї дитина могла «прогризати» грижу [255]. У білорусів цю функцію міг виконувати єдиний син у батьків [256].

Згідно вірувань, зафіксованих у росіян, знахарем

ставав народжений від знахаря або незаконнонароджений від третього покоління незаконнонароджених [257].

Цікаву версію зафіксовано нами на Закарпатті від відомої в навколишніх селах знахарки (село Сухий Великоберезнянського району), яка своє вміння лікарювати пояснювала тим, що у неї є два розуми [258].

Не менше народних легенд та повір'їв пов'язувала народна уява з типом знахаря «навченого».

Загальнослов'янську основу мали вірування і про необхідність зберігання знахарського ремесла в таємниці, бо інакше знахар сам втратить силу і не зможе допомагати іншим (в цьому одна з причин, чому так важко було збирати матеріали з народної медицини); і про спадковий характер знахарства, згідно якого знахар одержував свої знання від батьків, близьких родичів, які володіли таємницею знахарства і перед смертю мусили передати її комусь із рідних. Це переконання, широко побутуюче в другій половині XIX — на початку XX ст., подекуди живе і в наш час. Так, за даними наших польових досліджень, стара одинока жінка з Українського Полісся (село Калітівка Шосткинського району Сумської області), яка й зараз займається знахарською практикою, спеціалізуючись в основному на лікуванні дитячих хвороб, твердила, що передасть свої знання «сродственнице самой вернейшей» [259]. В усіх східнослов'янських народів відома була практика передачі знахарських знань за певну плату. «Траниться,— писав А. Онищук,— що баїльник научить кого там за гроші свого «баю», хоч зазначав, що це трапляється рідко (Гуцульщина) [260]. На Білоруському Поліссі, як зауважив П. Демидович, а за нашими спостереженнями і на Українському (село Видерта Камінь-Каширського району Волинської області), такі випадки траплялися досить часто [261].

Етнографічні джерела та матеріали польових досліджень засвідчують широке побутування поглядів на знахарське ремесло як таке, що його можна передати тільки молодшому від себе і в жодному випадку — старшому [262]. Самі ж способи передачі, залежно від місцевості, варіювалися по-різному. На Гуцульщині вірили, що навчитися «баю» можна тільки у велике свято (Надвірнянський район Івано-Франківської області, Рахівський район Закарпатської області) [263]. На Чернігівщині (село Савинки Корюківського району) були переконані, що знахарське ремесло треба перейняти за

третім разом, але як «не запам'ятаєш за третім разом, не зможеш допомагати іншим» [264].

Цікавий спосіб передачі знахарства занотовано нами зі слів старої знахарки в селі Любитів Ковельського району Волинської області. Цю жінку вміння «лікарювати» навчив майстер, що будував у них хату. Процедура відбувалася біля вогню. Знахар держав свою учениці за ліву руку і повторював вголос текст примовок, вона ж кидала правою у вогонь тріски й намагалася запам'ятати слова. Знахар одразу побачив, що вона перейме його науку. За словами знахарки, не кожен може перейняти, «треба, щоб кров надавалася» [265]. І сам спосіб передачі з явним збереженням слідів культу вогню, і пояснення знахарки, в якому виразно відчувається віра в магічне значення крові, дають підставу говорити про давній характер таких вірувань.

За віруваннями, що побутували в білорусів, знахарство можна перейняти, якщо візьмеш з рук помираючого знахаря якусь річ — чашку з водою, над якою він щось шепотів, чарку горілки, віник, який він потримав у руках, або якщо виконаєш його передсмертне бажання. Тому остерігались брати що-небудь з його рук, коли не хотіли перейняти знахарства [266]. Аналогічні дані наводить С. Максимов з російської території. Тут навіть коли знахар просив пити, не давали йому з рук, а ставили чашку біля нього [267]. Подекуди, згідно даних Г. Попова, передача відбувалася у великій таємниці, щоб ніхто сторонній не бачив і не знав [268]. Досить поширеним у росіян, як зазначав В. Даль, було повір'я, що у того, хто хоче замовляти, повинні бути всі зуби цілі, в протилежному випадку він замовляти не може [269].

Цікаву думку зафіксовано нами в селі Карасин Сарненського району на Ровенщині, що сила впливу знахаря поширюється тільки на сторонніх, чужих, що він безсилий допомогти своїм рідним [270].

В кінці XIX — на початку XX ст. в усіх східнослов'янських народів фіксується побутування властивого багатьом народам вірування, яке зберігає виразні сліди культу змій: людина, яка поїсть зміїного м'яса, засвоює зміїну мудрість, отримує здатність розуміти мову квітів і шепіт трав, які розкривають їй свої цілющі властивості. У різних народів існує ряд близьких за змістом легенд на цю тему [271]. Кілька варіантів, сюжети яких відрізняються лише окремими деталями,

побутувало на Україні. Так, один чумак володів здатністю підкоряти собі гадюк, які на посвист його злізалися звідусіль. Він ловив їх, варив, двічі зливав відвар, а в третій кидав пшоно. Сам їв таку гадючу кашу, а наймитові забороняв. Порушивши одного разу заборону, наймит з'їв ложку каші і став розуміти мову трав, і кожна з них розкривала йому свої лікувальні властивості [272]. В переказі, записаному на Херсонщині, діють пан зі слугою. Пан ловив гадюк, варив їх, як і в попередньому варіанті тричі виливаючи відвар на траву, яка від цього займалася полум'ям. І лише коли трава переставала горіти, пан вважав, що гадюче м'ясо можна споживати, але наймитові не давав. Наймит вирішив хоч кістки гадючі посмоктати, а посмоктавши, почув, про що гомоніли між собою трави [273].

Подібний сюжет записано у росіян Вологодської губернії. Пан ловив у лісі змій з коронами на голові і змушував слугу варити їх, але їсти не дозволяв. Слуга з'їв гадюче м'ясо, і йому відкрилися таємниці лікування травами [274]. Майже аналогічну версію зафіксував П. Демидович у білорусів [275].

За іншим українським переказом, татарський полонений козак Вакула навчився розуміти мову рослин, коли поїв недозволеної християнам їжі [276].

Під впливом християнства виникають легенди, що окремим, обраним особам бог уві сні відкриває цілющі властивості трав [277]. Ще й сьогодні на західному Поліссі (село Видерта Камінь-Каширського району Волинської області) вірять, що коли хворому присниться зілля, воно обов'язково допоможе при даній недузі [278].

Народна уява великого значення надавала місцеві та часу здійснення тих чи інших магічних дій. В численних етнографічних джерелах знаходимо правила, яких повинен дотримуватися знахар: замовляти натще, на порозі, надворі чи у чистому полі, над водою, під осикою, калиною, обличчям на схід тощо.

Більшість знахарських операцій, як правило, проводилася «до схід сонця», у росіян —«по утренним зорям»— час, який у давнину вважався найбільш сприятливим для здійснення всіляких магічних дій, що дає підставу говорити про їх давній характер. На Гуцульщині заборонялось, наприклад, «шептати» у свято (село Верхній Ясенів Верховинського району Івано-Франківської області) [279]. У деяких місцевостях лікувально-магічні дії приурочувались до певних днів. На західно-

му Поліссі (Зарічненський район Ровенської області) такими днями вважались п'ятниця і середа [280]. Згідно даних, зафіксованих на Волині в 20-х роках, деякі магічні дії здійснювались винятково у «святу середу» [281]. З цими двома днями — середою і п'ятницею — пов'язувались усі магічні способи лікування деяких дитячих недуг («сухая стень», «собачья старость») у росіян Тульської губернії [282]. Чому з усіх днів тижня в деяких місцевостях обирали п'ятницю для магічних дій, неважко зрозуміти. П'ятниця займає особливе місце у віруваннях слов'янських народів. Її образ асоціюється з язичницькою богинею родючості [283].

О. Потебня згадував, що на Україні вже за його пам'яті існував звичай водити по селу простоволосу жінку під іменем П'ятниці і приносити їй дари [284]. В усіх слов'ян з цим днем пов'язані певні заборони. В п'ятницю не можна було пекти хліб, золити сорочок, прясти, чесатися, бо «вона свята і якщо її не почитати, то будеш терпіти муки». Якщо в цей день печуть хліб, в П'ятниці робляться пухирі, «золять сорочки — вона попечена, чешуться — подряпана» [285]. Усім слов'янам відомі так звані «обітницькі» п'ятниці (наприклад, щоб одужала хвора дитина, давали обітницю не їсти в п'ятницю скоромного або взагалі постити, не чесатися тощо) [286].

Середа, як і вівторок та субота, належали до так званих «легких днів», яким віддавалася перевага у здійсненні знахарських операцій [287]. Однак чому, як свідчать етнографічні джерела, з «легких» днів саме середі належала пальма першості? Можливо, під впливом християнства магічні дії спочатку пов'язувалися з так званою «святою середою» (середою великоднього тижня), а вже потім поширилися взагалі й на інші, не святкові середи.

В усіх східнослов'янських народів, як і багатьох інших, серед знахарів існувала певна спеціалізація [288]. Одні «спалювали рожу», інші «скидали вроки», ще інші «викачували» або «виливали ляк». Були спеціалісти, які «замовляли зуби», лікували внутрішні хвороби, «заклинали змій». Така спеціалізація, зародки якої мали місце вже в епоху східнослов'янської спільності [289], подекуди дожила до нашого часу. В селі Каліївка Шосткинського району Сумської області в 1982 р. ще жила стара знахарка, яка спеціалізувалась на лікуванні дитячих хвороб; в селах Люта Великоберезнянського

району Закарпатської області та Бітля Турківського району Львівської області у 70-х роках дві «мазільниці» з успіхом «спалювали рожу» [290]. Живуть в пам'яті народу знамениті «гадєрі» та «заклиначі змій», що тільки їм відомими засобами, які вони зберігали у великій таємниці, підкоряли своєму впливові цих грізних плазунів, паралізували їх дію. За даними етнографічної літератури, в 30-х роках таких «гадєрів» було ще багато в регіоні Карпат [291].

Така спеціалізація певною мірою пов'язана була з розподілом сфер впливу між знахарями, якщо в певній місцевості їх було кілька [292]. В таких випадках знахар, перш ніж приступити до лікування хворого, визначав, чи підлягає його компетенції дана хвороба.

За таким маневруванням дуже часто приховувалося безсилля знахаря, спроба зняти з себе відповідальність, зберегти свій авторитет.

Крім таких «вузьких» спеціалістів в усіх східнослов'янських народів були й знахарі-універсали. Треба думати, що саме серед них були справжні народні цілителі, які користувалися раціональними засобами.

Крім знахарів здатністю впливати на здоров'я людини наділялись люди певного кола занять — мельники, пастухи, майстри-будівельники, які могли «закласти будинок на хворобу, смерть» [293]. Ці люди, за народними віруваннями, мали зв'язок з нечистою силою [294].

Білоруси, наприклад, за даними А. Богдановича, у випадку захворювання на «підвій» («подвей»), зверталися до мельника вітряного млина, що знав усі примхи вітру і, як вважали, міг вплинути на нього. Мельника водяного млина просили пошептати на воду, оскільки він ладив з водяником, умів замовляти хвороби, виникнення яких було пов'язане з водою [295].

Свого роду знахарями вважались убогі старці, так звані «божі люди», колишні солдати, одним словом, як зазначає Г. Попов, уся наша «бродяча Русь» [296]. Вони ходили по селах, а люди звертались до них за порадами, за ліками у вигляді моху з хрестів, з могильних плит, «святої» води тощо.

Ф. Ставрович описав методи лікування таких «божих людей»— білоруських лаборів з Полісся в XIX ст. Навівши довідки про заможних людей на селі, лабор сміливо заходив до когось із них в хату і починав своє лікування чи ворожіння. Оскільки мало в кого з селян не траплялося якогось нещастя чи хвороби, лабор

швидко робив висновок, що все це кимось пороблено і треба «адрабіць» [297].

Складені віками повір'я про знахаря як лікаря, наділеного магічною силою впливати на явища природи, надприродні сили, дожило до нашого часу. І сьогодні є в деяких селах знахарі, є і люди, що звертаються до них.

І треба думати, що не тільки пережитки минулого сприяють побутуванню знахарства. Тут певну роль, без сумніву, відігравав психотерапевтичний ефект, ставлення «лікаря» до «пацієнта». Знахарі, треба визнати, здавна володіють умінням уважно вислухати хворого, вселити віру в одужання. В знахарській практиці мали місце ритуальні дії, замовляння. Історія свідчить, що дуже часто подібні акти позитивно впливали на хворих. Наукова медицина визнає успішність лікування «прикладанням руки». За свідченням В. Леві, яким би наївним не здавався цей засіб на перший погляд, він з позиції здорового глузду повністю виправданий, оскільки поєднує психологічний вплив з природною дією на місцеві судини і нерви. В даному випадку сама природа підказує спосіб лікування: тепло рук і масаж, розширюючи місцеві судини, поліпшують кровообіг і легким поверхневим подразненням приглушують больові імпульси [298].

Хоч і серед сучасних знахарів діє немало шарлатанів, які виготовляють еліксири «від усіх хвороб», однак не можна заперечувати і того, що серед народних лікарів є багато прекрасних знавців своєї справи, методи і способи лікування яких базуються на раціональній основі, успадкованому досвіді. І вони по праву можуть називатися народними лікарями.

Сьогодні професійна медицина дедалі частіше звертається до народного досвіду лікування. Так, представник офіційної медицини сільський фельдшер Васильчук Олександр Степанович (село Мокрець Турійського району Волинської області), який користується великим авторитетом в усіх навколишніх селах, успішно поєднує в своїй медичній практиці засоби традиційної народної медицини, серед яких переважають рослинні, із прийомами наукової. Як твердять жителі села, відколи працює Васильчук, до знахарів ніхто не звертається, а до нього йдуть не тільки односельчани, а й мешканці інших сіл району й області.

НАРОДНІ МЕТОДИ ПРОФІЛАКТИКИ ЗАХВОРЮВАНЬ ЯК СУТТЄВИЙ ЕЛЕМЕНТ ТРАДИЦІЙНОЇ МЕДИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

В системі традиційних медичних знань профілактика захворювань належить до малодосліджених ділянок народної медицини. Все ж і на основі небагатьох даних етнографічної літератури та сучасних польових матеріалів можемо констатувати, що народні методи профілактики, як і терапії, зумовлювалися поглядами на етіологію недуг, поєднували раціональні дії з ірраціональними.

Безперечно, раціональним було вживання з метою профілактики деяких рослин, бактерицидні властивості яких підтверджені науковими даними.

Так, в усіх слов'янських і багатьох неслов'янських народів зафіксовано вживання з профілактичною метою при ряді захворювань, особливо пошесних, часнику [299]. Ще в Київській Русі його використовували як охоронний засіб від «морового повітря» [300]. Ця традиція стійко зберігалася і в кінці XIX та на початку XX ст. в українців, росіян та білорусів, відзначаючись різноманітністю способів застосування. На Україні часником натирали тіло, його носили на шиї, вішали над колискою немовляти [301]. Росіяни теж натиралися часником, носили його на хресті тощо [302].

Застосування часнику як оберегу в дитячій практиці зафіксовано у Білорусії (Вітебська губернія). Перед тим як нести дитину до церкви хрестити, мати пережовувала зубець часнику і «хукала» на неї, щоб уберегти від «уроку» [303]. Білоруси вважали, що біля немовляти постійно повинен бути часник, рекомендували повісити йому на шию зубець часнику і не знімати, «каб дзіціні не шкодзілі ліхія вочи» [304].

Наукою у багатьох випадках підтверджена раціональність таких спостережень. Так, доведено, що фітонциди часнику вбивають різні мікроби, серед них — бактерії тифу, холерні вібріони, дефтеритну паличку, затримують ріст туберкульозної палички та ін.

Подібні властивості, згідно наукових даних, має й цибуля. Тому доцільність вживання її як профілактичного засобу при епідемічних захворюваннях українським населенням Закарпаття та його сусідами — чехами очевидна. Аналогічним був спосіб застосуван-

ня — її рекомендували вішати у хаті під стелею, вважаючи, що вона очищає повітря [305]. Як ладанку біля хреста на шиї з метою попередження пошесних недуг рекомендували носити її росіяни [306]. У Вологодській губернії разом з нею прив'язували ще й корінь лопуха [307]. Білоруси теж у випадках епідемій і самі носили на шиї свіжу цибулю, і вішали її тваринам при епізоотіях [308].

В аналогічних випадках в усіх трьох східнослов'янських народів зафіксовано вживання ялівцю (звичайно, у місцевостях, де поширена ця рослина). Гілками ялівцю окурювали житло, гуцули розкладали з нього вогнища на дорогах, що вели із заражених місць [309]. На Білоруському Поліссі під час епідемії розвішували в хаті на стінки гілки ялівцю, окурювали димом з них кімнату, де лежав хворий [310]. У населення Вологодської, Вятської, Новгородської губерній та деяких районів Сибіру окурювання ялівцем приурочувалось до обрядів «чистого четверга» і здійснювалось з метою профілактики буквально усіх недуг. Іноді через палаючий ялівець перестрибували або переступали [311]. Росіяни в аналогічних випадках застосовували також верес, а білоруси — болотяне багно [312]. Як раціональні треба розглядати й такі профілактичні заходи, як полоскання при цинзі ротової порожнини настоянним на вині або пиві хроном, багатим, як доведено наукою, вітаміном «С» [313]; вживання з метою попередження холери настою м'яти (у росіян) [314], кореня дягелю в українців Полісся та білорусів [315]. Не викликає сумніву доцільність вживання з метою профілактики внутрішніх хвороб настоїв трави звіробою, відвару кореня кропиви — рослин, доброчинна дія яких на організм відома науці [316].

Очевидно, певне раціональне зерно містили й такі зафіксовані на Західному Поділлі (Тернопільська область) засоби, як вживання з метою профілактики захворювань горла багатих вітамінами відварів сушених фруктів (яблук, груш, слив, вишень, черешень), хоча під впливом християнства вживання їх приурочувалось до релігійного свята різдва [317].

Християнство наклало відбиток і на такі відомі усім східнослов'янським народам профілактичні засоби, які в народній уяві пов'язувались з посвяченою у вербну неділю (неділя перед великоднем) вербою. Посвятивши в церкві, її несли додому і вдаряли нею усіх членів сім'ї, щоб забезпечити їх здоров'ям на увесь рік. Дії

супроводжувались відповідними примовками, аналогічними в українців, росіян і білорусів, в яких, звичайно, висловлювалось побажання здоров'я. Наприклад, в українців:

Будь великий, як верба,
А здоровий, як вода,
А багатий, як земля [318].

В білорусів:

Не я б'ю, верба б'е,
Хвора в лес, на вересь,
А здоровье — в кости.
Будь здоров, як вода,
А рости, як верба.

В росіян:

Верба красна, бей до слез,
Будь здоров [319].

В деяких місцевостях з метою профілактики рекомендували їсти вербові бруньки. В західних областях України їх давали дітям, щоб не боліло горло (Львівщина), щоб не захворіти на малярію (Тернопільщина) [320]. Білоруси-пінчуки споживали по дев'ять вербових бруньок з метою профілактики малярії та болю зубів [321].

Деякі обереги мали вузько локальне застосування. Любисток, наприклад, у мешканців Карпат вважався зіллям, що оберігає від укусу гадюки, так само і валеріана та аконіт [322]. Російське населення Пермської губернії подібними властивостями наділяло піон («марьин корень»), корінь якого рекомендували носити на шиї [323]. В західних областях України, зокрема в ряді сіл Тернопільщини, корінь піона носили на шиї як профілактичний засіб від пропасниці [324]. Мешканці Полісся в аналогічних випадках вживали корінь бедринцю [325].

Ряд рослинних оберегів мали загальнослов'янський, навіть загальноєвропейський характер, побутування деяких зафіксовано навіть у дуже далеких між собою народів. Так, усім східнослов'янським народам властиве вірування, що зірваний на Купала полин гіркий (в деяких місцевостях чорнобиль, тобто полин звичайний) має властивість охороняти від болю попереку [326]. З цією метою ним перев'язували поясницю на Купала. У багатьох народів етнографами зафіксовано вживання та-

кого охоронного засобу від укусу гадюки, як ясен [327]. Вірування про здатність ясенового дерева (його гілок, соку, кори, попелу) паралізувати гадюку побутувало не тільки на східнослов'янських землях. За свідченням В. Дем'яча, про ці властивості ясену є згадки ще у Плінія [328]. Дане повір'я знане у німців [329]. В. Даль вказує на побутування його у народів Індії [330].

Як бачимо, рослини, які протягом століть служили надійними джерелами лікувальних засобів, дуже часто виступають як обереги. Раціональність деяких очевидна, про доцільність інших судити повинна наукова медицина.

Цілий ряд мудро підмічених профілактичних заходів окреслювався в народі формулою «гріх». Гріхом вважалося їсти яблука до Спаса (19 серпня — н. ст.), бо лише тоді вони належно дозрівали. А споживання недозрілих могло викликати різні шлунково-кишечні захворювання. Не годилося також купатися до Івана (7 липня за н. ст.), що теж виправдане, оскільки раніше вода ще недостатньо прогрівається.

Деякі профілактичні засоби відповідали певним вимогам гігієни. Такими були загальновідомі звичаї, як необхідність закривати на ніч посуд з їжею чи відро з водою, щоб туди не потрапив чорт, заборона їсти кількома однією ложкою, щоб не посваритись, або заборона мити посуд після заходу сонця тощо [331]. І хоч пояснення таких звичаїв в народі було наївним, доцільність їх очевидна.

Не позбавлені раціональності такі традиційні профілактичні заходи, як заборона втиратися братам чи друзям одним рушником, бо обов'язково посваряться, полою сорочки, бо «будуть руки потирати» (зловживати роботою) [332]. Щоб не зустріти відьми, не можна було, не вмившись, виходити з хати. Щоб богородиця не поколала собі ніг, на ніч обов'язково треба було замітати хату. Перед тим, як сажати в піч хліб, треба було дочиста вискребти діжу і закрити її, бо інакше в мертвого буде відкритий рот. Заборонялось викидати крізь вікно кістки, щоб вовки не поїли худоби [333], вагітній не слід було виливати перед порогом помиї, бо це відіб'ється на здоров'ї майбутньої дитини тощо [334]. Такі і подібні їм заборони, хоч і були виявом ілюзорних уявлень народу на ті чи інші явища дійсності, однак їх слід розглядати як певні санітарно-профілактичні норми, раціональні в своїй основі. Бо хіба не відповідають правилам особистої гігієни заборона їсти однією лож-

кою або витиратися одним рушником, чи полою сорочки, не виходити не вмившись на вулицю та ін. А строге дотримування правил обов'язково закривати посуд з їжею чи водою, дочиста вишкрібати і закривати діжу, в якій місять хліб, підмітати на ніч хату — хіба не говорять про турботу за чистоту житла й посуду, збереження продуктів харчування.

Деякі профілактичні засоби дитячих недуг пов'язувались із поведінкою вагітної жінки й були виявом турботи про майбутню матір. Її намагалися відсторонити від важких робіт, оберегти від нервових потрясінь. Вагітній, наприклад, заборонялося лазити в піч та витрушувати сажу, бо в дитини буде задуха, носити перед собою в запасці нарубані дрова, бо між ними може попастися клин, і тоді в маляти буде грижа. Майбутня матір повинна бути дуже обережною під час ходьби, остерігатися, щоб не наступити на коромисло, бо інакше і в неї і в дитини будуть на ногах нариви (Харківщина) [335]. Мешканці Чигиринського повіту (Чигиринський район Черкаської області) вважали, що майбутня дитина у таких випадках не держатиме добре голови [336].

Небажані наслідки для майбутньої дитини, згідно загальнопоширених поглядів, матимуть місце, коли вагітна злякається чогось. Залежно від того, які чинники спричиняли переляк, варіювалися і наслідки. Побачить вагітна вогонь і, злякавшись, торкнеться рукою обличчя чи іншої частини тіла — у немовляти на цьому місці буде «вогник» (родима пляма). Злякається собаки, кота чи іншої домашньої тварини і відштовхне її ногою — новонароджений буде покритий шерстю тощо [337].

Не можна відмовити у раціональності такого засобу, що безперечно сприяв загартуванню організму, як зафіксований у росіян В'ятської губернії звичай щодня умивати холодною водою шию й груди або натирати їх льодом, якщо це зимою, щоб уникнути захворювань горла [338].

Однак багато профілактичних засобів мали ірраціональний характер. Це, зокрема, стосувалося пошесних недуг — чуми, холери, які народ уявляв персоніфіковано. Хвороби ці масово косили людність — і відповідно засоби профілактики носили громадський характер. Це, як правило, були різні магічні дії. Такими були відомі скрізь на східнослов'янській території та знані іншими слов'янськими народами звичаї оборювати село, обхо-

дити його з процесією, ставити в чотирьох його кінцях осикові хрести, виготовляти за одну ніч полотно — своєрідну жертву демонові хвороби, влаштовувати обід біля церкви тощо [339].

Більшість з них сягає своїм корінням далеких дохристиянських часів, зберігаючи давні релікти народного світогляду. Так, на думку М. Висоцького, слідів обряду оборювання треба шукати в давніх міфологічних віруваннях, які в уяві первісної людини поєднувались з щорічною зміною зими весною. З зимою наші далекі предки поєднували уявлення про сон чи смерть природи, з весною — пробудження життя. В даному випадку оборювання символізувало вигнання смерті, хвороби. Давнім магічним засобом, застосовуваним при заклинанні злих духів різними народами, був і сам процес обведення замкнутою круговою лінією. Вважається, що простір, обведений магічним колом, ставав недоступним для злих сил [340]. Та й культ землі тут певним чином знайшов відбиття.

Сам обряд проходив майже скрізь однаково, відрізняючись окремими деталями — складом дійових осіб, магічною атрибутикою тощо. Варіювалась кількість учасників обряду, їх віковий ценз, однак в усіх випадках обряд носив громадський характер, що теж дає підставу говорити про його давнє походження.

На Україні, як і в Білорусії та переважаючій частині російської території, в оборюванні села брали участь переважно жінки. В одних випадках — жінки різного віку, в інших — тільки молоді жінки, ще в інших — старі баби і молоді дівчата, інколи — дівчата і вдови. І лише в деяких місцевостях в ньому брали участь хлопці та вдівці. Кілька чоловік тягнули соху, решта супроводжувала їх, інколи співаючи при цьому церковні пісні. Процесія тричі обходила (оборювала) село. В деяких місцевостях цей давній звичай доповнюється не менш давніми обрядовими діями з виразними слідами язичництва. Так, подекуди в Рязанській губернії обряд оборювання закінчувався добуванням «живого» вогню, яким окурювали домашню худобу. Не менш цікаві звичаї, що живо доносять сліди жертвоприношення, зафіксовано в Тульській губернії. Оборавши село, жінки розпалювали вогонь і роздирали живу чорну кішку [341]. Цей давній звичай добре зберігся і в обряді оборювання, записаному в селі Кузьмінському Рязанської губернії. Тут, згідно етнографічних даних, в 1892 р. в період епідемії холери мав місце факт, коли

за рішенням громади, разом з покійником в яму кинули живу кішку. Аналогічні дані маємо з білоруської території (Мінська губернія). Тут же, щоб не допустити холери, треба було принести в жертву чорного кота, півня або щеня [342]. За свідченням дослідників, такі тваринні жертви в першій половині XIX ст. були частими явищами в різних місцевостях досліджуваної території [343].

Як своєрідну жертву слід розглядати і таку магічну дію, як закопування на кожному перехресті доріг ладану, що здійснювали учасники обряду профілактичного оборювання села в Самарському повіті [344]; або класти покійникові в могилу: якщо це жінка, то денце, гребінь і веретено, якщо чоловік — личаки і колодку, на якій плетуть личаки (Рязанська губернія) [345].

Залишки давніх жертвоприношень проступають і в добре збережених ще в кінці XIX ст. на території України й Білорусії магічних діях, спрямованих на попередження холери, які полягали в тому, щоб за одну ніч, починаючи від прядіння ниток, виткати полотно. Залежно від місцевості його або спалювали до схід сонця за селом і всі мешканці повинні були «акурыцца гэтим дымам», що було найбільш раціональним [346], або вішали на ікону [347], хрест (на чому, без сумніву, позначився вплив християнства) [348]. Так, у ряді випадків учасники походу несли ікони, співали церковні пісні [349].

Християнізований характер мали відомі в усіх слов'ян такі магічні профілактичні засоби, як звичай ставити осикові хрести в чотирьох кінцях села чи зафіксований на Гуцульщині звичай влаштовувати з охоронною метою біля церкви обіди для убогих [350].

Давню основу і широку сферу побутування в народній медицині слов'ян мало застосування з охоронною метою «наузів», «нав'язок», «амулетів», «оберегів» [351]. В кінці XIX — на початку XX ст. такі обереги ще широко застосовувалися в народній медицині українців, росіян та білорусів.

Так, з метою оберегу від малярії, як свідчать етнографічні записи, в різних місцевостях України рекомендували носити на шиї павучка, якого поміщали в шкарлупу горіха (Полтавщина, Тернопільщина) [352], знайдену на дорозі висушену жабу (Вінниччина, Тернопільщина), око ведмедя або ріг оленя [353]. На Ровенщині висушене праве око ведмедя користувалося великою популярністю як оберег від переляку у дітей [354]. Так звані тваринні амулети (кігті, зуби, кістки та інші

органи тварин або цілі тваринні організми) відомі були, очевидно, іще нашим предкам. Вони доносять до нас сліди універсального культу тварин. Такі амулети займали значне місце і в лікувальній магії росіян та білорусів. При малярії з профілактичною метою як талісман носили висушену жабу, линовище гадюки, а подекуди нанизані як намисто зміїні голови [355]. Аналогічно, за даними О. Афанасьєва, у чехів як оберег від малярії рекомендували носити шкірку із впійманої на Юрія гадюки [356]. Вживання з лікувально-профілактичною метою частин тіла змії має місце у багатьох народів і є свідченням прадавнього культу змій.

У північних російських губерніях амулетами вважались вовчі та ведмежі зуби, щучі шелепи та зуби, кігті рисі. В Онежському повіті, наприклад, щоб у хату не ввійшла хвороба, вішали над дверима щучу щелепу [357]. На давній характер таких амулетів вказує Б. Рибаков. За його даними, ще в кам'яному віці люди носили як обереги зуби та кігті хижаків, які повинні були відганяти від людини усяке зло [358].

Маємо дані й про вживання в Росії як оберегів підвісок з кісток черепа і взагалі з кісток покійника. Білоруси, згідно записів П. Демидовича, як оберег від зубного болю носили зуби покійника [359]. Цікаво, що в деяких місцевостях Білорусії обереги зберегли давньоруську назву —«наузи».

За визначенням В. Даля, «науз» або «наузд»— частина кінської збруї, найчастіше бляха, яку вішали коневі на шию. В давнину в таких «наузах» зберігались обереги від уроку («призору», «порчи»)— корені рослин, папірці з написами тощо.

В Росії за ними закріпилася назва «ладанка»— від вживаного з апотропеїчною метою ладану, дуже поширеного в епоху християнства [360]. Назва ця виявилася настільки стійкою, що «ладанками» їх називали і тоді, коли вживали як оберег не ладан, а інші предмети, яким приписували лікувально-профілактичні властивості.

Етнографічні записи кінця XIX — початку XX ст. фіксують широке застосування таких оберегів, як метали та мінерали.

Усі народи Європи наділяли апотропеїчними властивостями залізо [361]. На Україні у багатьох випадках охоронну функцію виконував залізний ніж. Його клали в колиску немовляті, щоб оберегти від уроку [362], брали з собою, коли несли дитину хрестити [363]. За повір'ям,

поширеним на Закарпатті, подорожньому не страшна ніяка сила, якщо при ньому буде ніж [364]. Білоруси як профілактичний засіб від малярії носили залізне кільце, перстень; щоб оберегти себе від уроку, втикали в полу одежі голку [365]. В даному випадку голка несла подвійне магічне навантаження — як залізо і як гострий предмет, який сам по собі виступав як охоронний засіб від хвороб, нещасть, злих духів.

Як оберег кусочок заліза або будь-яку залізну річ рекомендували носити при собі росіяни, а на хатніх дверях біля порога прибивали залізну скобу або підкову, щоб хвороба не входила в хату, а залишалась на підкові [366].

З російської та білоруської території маємо дані про вживання як профілактичного засобу ртуті, в окремих місцевостях Росії — міді. Зокрема, у В'ятській губернії у випадках епідемії холери рекомендували з охоронною метою носити на шиї або під пахвою зашитий у тканину кусок міді [367].

Як профілактичний засіб знаний в українців та росіян бурштин, хоч вживався він при різних захворюваннях. Мешканці східного Полісся застосовували його, щоб запобігти болю голови, рекомендували з цією метою носити бурштинове («лінтарне») намисто (село Слоут Глухівського району Сумської області) [368]. На Волині його вживали як амулет в практиці дитячого лікування [369]. В Карпатах його носили, щоб попередити утворення зобу [370]. В ряді губерній Росії він вважався незамінимим профілактичним засобом від жовтяниці (Орловська, В'ятська, Калузька губернії) [371].

У білорусів, за даними П. Демидовича, як оберег від жовтяниці виступає золото [372]. У даному випадку, як і в попередньому, крім усього вступав у дію закон імітативної магії («жовтуха» асоціюється з жовтим кольором золота або бурштину). Щоб попередити золотуху, українці радили носити сережки з жовтого металу, «золота», як казали в народі [373], подекуди в Росії вважали, що для цього досить просто проколоти вуха (Орловська, Калузька губернії) [374].

Важко переоцінити ту роль, яку займали хліб та сіль в апотропеїчних обрядах східнослов'янських народів [375]. В народній уяві це універсальні засоби від уроку. Шматок хліба, як і грудочку солі, зав'язували дітям в поділ сорочки, дорослим у хустку, яку носили на шиї, прив'язували до пояса тощо [376].

Дуже давні традиції, пов'язані з профілактично-ма-

гічною функцією червоного кольору. В кінці XIX — на початку XX ст. вони чітко простежуються в народній профілактиці дитячих захворювань. Скрізь на Україні, щоб оберегти дитину від уроків, перев'язували їй ручку червоною ниткою. Так само чинили і білоруси [377]. За віруваннями росіян, дев'ять ниток червоної шерсті на шиї дитини оберігає її від скарлатини, а пов'язки з червоної шерсті на руках і ногах — від малярії. Подібні погляди зафіксовано й у західних та південних слов'ян. Чехи, наприклад, вірили, що червона пов'язка охороняє дитину від чарів. Серед обрядів, виконуваних майбутніми матерями у Болгарії в так званий «бабин день», має місце й такий: вагітна отримує від баби-повитухи моток червоної шерсті, яка повинна сприяти швидким і безболісним родам [378].

Надійним талісманом, здатним охороняти від усіх недуг, в українців, як і в росіян, вважалась «сорочка». Загальнопоширеним було повір'я, що того, хто народився в «сорочці», оминають усі біди, хвороби та нещастя. Згідно вірувань, зафіксованих у росіян, від хвороб застраховані ті, у кого багато «родинок», люди, тіло яких покрите густим волоссям тощо [379].

Наївними видаються такі, зафіксовані скрізь на східнослов'янській території, профілактичні засоби, як спроба захоронитися від хвороби, найчастіше пошесної або малярії, обдурити її. Щільно закривши віконниці та зачинивши на замок двері, на них вішали табличку з написом: «Нема нікого вдома», «Приходь вчора» тощо [380]. Іноді зустрічалися й іменні написи. Наприклад, «Нема дома раби божої Наталії» (Тверська губернія) [381]. В кінці XIX — на початку XX ст. такі заходи ще широко побутували в лікувальній магії. Сліди давніх поклонінь силам природи дійшли у звичаї, побутування якого зафіксовано на початку XX ст. у росіян,— відносити оброк лісовому з проханням оберегти від «огневиць» (один з видів пропасниці) [382].

Підсумовуючи сказане, слід зазначити, що методи профілактики, застосовувані у практиці народного самолікування українців, як і в росіян та білорусів, поєднували раціональні дії, в основі яких лежав багатовіковий досвід, з ірраціональними. Одні й другі у багатьох випадках аналогічні та відрізняються незначними деталями. Є серед них явища, що зберегли сліди давніх культів, на інші наклало відбиток християнство.

Традиційні раціональні засоби лікування

НАРОДНА ФІТОТЕРАПІЯ ТА ЇЇ СПЕЦИФІКА. ВИДИ РОСЛИННИХ ЗАСОБІВ, БАГАТОМАНІТНІСТЬ ЇХ ФОРМ. ВІРУВАННЯ ТА ПОВІР'Я, ПОВ'ЯЗАНІ ЗІ ЗБОРОМ ЛІКАРСЬКИХ ТРАВ

Як засвідчують етнографічні джерела, найповніше висвітлена в етнографічній літературі XIX — початку XX ст. народна терапія, самі засоби лікування — як раціональні, так і ірраціональні. З раціональних у східнослов'янських народів, як і в багатьох інших, найпоширенішими були рослинні.

Розвиваючись у взаємодії з медичним досвідом інших народів, народна фітотерапія кожного з трьох східнослов'янських народів виявляє як спільні елементи, що своїм корінням, можливо, сягають часів слов'янської спільності, так і різноманітні етнічні, регіональні, локальні форми. Набір рослин, сфера застосування і навіть, як зазначав К. Мошинський, їх назви не тільки в українців, росіян і білорусів, а й у західних та південних слов'ян у багатьох випадках аналогічні [1]. Наприклад, українському «материнка» (давня праслов'янська назва «матередушка») відповідає у росіян «душица», у білорусів «мацердушка», у болгар —«материна душа», у поляків — «macierza duszka», у чехів — «materi douška». Українське «дивина» має відповідники: у білорусів —«дзіванна», болгар —«дивизма», «поляків»—«dziewanna», у чехів —«divizna». Відповідні аналоги на слов'янському грунті мають лексеми «лопух», «м'ята», «полин» та ін. Спільні риси простежуються в народних уявленнях про світ рослин, в обрядах, пов'язаних зі збором лікарських трав, хоч саме тут яскраво виступає регіональна та локальна специфіка, обумовлена екологічними умовами та досвідом місцевих спостережень. Багатство локальних варіантів виявляє народний рецептар, способи приготування рослинних лікарських форм.

В основі використання рослин з лікувальною метою лежать, без сумніву, їх реальні властивості, багатовіко-

ві спостереження та набутий досвід. Хоч ірраціональний елемент і тут займає значне місце.

На протязі століть вироблялись певні навики, складались традиції, пов'язані зі збором лікарських трав, способами виготовлення ліків, ряд яких має загальнослов'янський характер, дія інших обмежується окремим регіоном.

Численні етнографічні матеріали дають підставу говорити про широке загальноєвропейське побутування давньої дохристиянської традиції приурочувати збір лікарського зілля до Іванового дня, Івана Купала у східних слов'ян (7 липня за н. ст.). Квітам і травам, зібраним у цей день, приписували особливо цілющу силу, наділяли магічними властивостями. У багатьох народів існує повір'я про легендарний цвіт папороті, який зацвітає тільки на Купала, і тому, хто зуміє його зірвати, стають підвладними усі таємні сили; і про знамениту «ключ-траву» («розрив-трава», «скакун», «пригун»), здатну відкривати усі замки [2]. «Плакун-трава», зірвана в Купальську ніч, в народній уяві східних слов'ян набуває здатності не тільки відганяти і доводити до сліз нечисту силу, а й передавати свої цілющі властивості іншим травам та квітам. Лікарський порадник рекомендує: «Пойдешь травы рыть — имей при себе корень плакун-травы, а когда не имеешь сего корня, то хоть после приложи к оному корню, то будет всякая трава иметь свою силу» [3].

Цікаво, що в східних районах Бойківщини і сьогодні зірвані на Купала трави називають «іванками», наділяють здатністю передавати свої цілющі властивості зіллю, зірваному в інший час. Їх зберігають висушеними протягом року, до наступного Івана, рекомендуючи додавати потроху до всякого лікарського зілля [4].

В купальській обрядовості, пов'язаній з рослинністю, зокрема з лікарськими травами, добре збереглися елементи язичництва.

На Волині, наприклад, зриваючи для лікувальних цілей бузину, кидали під кущ кусник хліба і грудку солі [5]. Аналогічно в Житомирській області, за даними В. Кравченка, «під первий корінець як вирвеш, треба копійку положити, а як нема копійки, то хліба-солі» [6]. На Поділлі, ламаючи жостер —«ястер», який використовували в практиці дитячого лікування, теж залишали кусок хліба і копійку. Без цієї компенсації «ястер» ніби може покалічити людину, яка порушує його спокій,— викрутить руку або ногу [7].

Д. К. Зеленін схильний вбачати у таких звичаях сліди давнього рослинного тотемізму [8]. Не заперечуючи такого трактування цих вірувань та обрядів, вважаємо, однак, що їх можна розглядати і як своєрідну жертву землі-годувальниці. На користь цього говорить зафіксований на Закарпатті обряд, пов'язаний з копанням «надрагулі», отруйної рослини, яку використовували при лікуванні ревматизму. Копаючи її, клали під перший корінець хліб-сіль. Це робили, як нам пояснювали, щоб не «банувала» земля: «Не бануй, землице, що зме тя оголили, ми на тя, землице, хліба положили» [9].

Сліди цього культу добре збережені у звичаях, пов'язаних зі збором купальських трав у росіян Нижньогородської губернії. Там, за словами М. Ф. Висоцького, перед тим як приступити до збору зілля, треба звернутися з проханням-молитвою до матері-землі:

Гой, земля еси сырая
Земля матерая,
Матерь нам еси родная,
Всех нас породила
И угодьем наделила;
Ради нас, своих детей,
Зелий еси народила
И злак всякий напоила,—
Польгой беса отгонять
И в болезнях помогати.
Повели с себя урвати
Разных надобьев, угодьев
Ради польги на живот [10].

А в правилі, що строго зобов'язувало дотримуватися чистоти тіла (той, хто мав намір збирати купальські трави, перед тим мусив обов'язково помитися, у росіян — попаритися в бані та одягнути чисту білизну) [11], можливо, слід шукати пережитків очищувальних обрядів водою.

Хоч, з другого боку, ця дохристиянська традиція пов'язувати збір лікарських трав з святом Купала в кінці XIX — на початку XX ст. на більшості східнослов'янської території уже християнізована. Купальське зілля святили в церкві, вважали, що тільки тоді воно набувало цілющих властивостей. Елементи християнізації особливо яскраво проступають у купальській обрядовості російського населення Саратовської губернії. Там, наприклад, збір лікарських трав проводиться на Купала після ранішньої служби в церкві. Збирали трави на цвинтарі, вважаючи, що кожна із зірваних на могилці трав має силу від хвороби, від якої померла

людина, похована у цій могилі. А всі разом допомагають буквально від усіх недуг [12]. В Нижньогородській губернії теж збір лікарського зілля проводився на Івана Купала між ранішньою і обідньою церковними службами. Рвати трави треба було зовсім голому — так, як людина народжується, і нічого не боятися, що б не побачив [13].

Збір лікарських трав приурочувався й до інших свят календарного циклу. Особливо багатий ритуал мають «зілярські» обряди на Україні. В окремих місцевостях (Київська, Полтавська, Харківська, Житомирська, північні райони Чернігівської та Сумської областей) побутував звичай збирати лікарське зілля на Симона Зилота —«Семена Злата», «Семена Золота», «Семена Зелена», «Зільника» (10 травня), який вважався покровителем рослин, розпоряджався ними і надавав їм цілющої сили [14]. За свідченням М. Гайдая, звичай цей, зберігаючи локальну своєрідність, широко побутував тут іще в середині 20-х років нашого століття [15].

На Київщині, наприклад, на Зилота вранці, набравши всілякої їжі, баби гуртом відправлялися в ліс шукати зілля. Рвали трави, примовляючи: «Пресвятая діва Марія ходила по святій горі, зіллячко копала, Симона Золота поминала — стань до помочи нам». Нарвавши, сідали в бору, частувалися. Як ішли додому, тарілки били, щоб не нести порожніх додому, качалися по землі, перекидалися тощо [16]. В Золотоноському повіті на Полтавщині в цей день зілля збирали до схід сонця. Перед початком збору роздягалися, «бо як нарвеш в одежі, то не буде помагати од усякої хвороби» [17]. Набравши всіляких трав, поверталися в село, де в одній з хат відбувалася гостина [18]. Рудименти давніх очищувальних обрядів водою, жертвоприношення хлібом зафіксовано в цьому обряді на Звенигородщині. Там баби й молодиці, набравши всякого зілля, збиралися в одній з хат, переважно вдовиній, варили зілля та виливали у велику бочку. На столі клали хліб, на нього рушник — для Симона. Вибирали «Симона» (звичайно якусь вдову), роздягали, садили в бочку і купали. Як «Симон» вилізе з води, в ній по черзі купалися усі баби й молодиці. Викупавшись, йшли в садок, де частувалися й співали.

При різноманітності локальних варіантів, пов'язаних з обрядовістю Симона Зилота, спільним є громадський характер обряду, що дає підставу говорити про давність його походження. Близькими були і варі-

анти примовок, якими супроводжувався збір лікарських трав. У Золотоноському повіті на Полтавщині, нахиляючись рвати, тихенько приспівували: «Святий Авраам на це зілля орав, а Бог садив, а Спас родив, Мати божа поливала і нам на поміч це зілля давала» [19]. Подібну примовку зафіксовано нами на Чернігівщині (село Тимоновичі Семенівського району): «Святий Авраам сіяв, Мати божа поливала, нам на помощ давала». За свідченням інформаторів, такими примовками супроводжували збір трав іще в 30—40-х роках [20].

Для росіян та білорусів «зілярська» обрядовість, пов'язана з святом Симона Зилота, не характерна.

На українському грунті набув поширення й звичай приурочувати збір лікарського зілля до свята Маковея (1 серпня), яке, за свідченням Х. Ящуржинського, в деяких місцевостях набуло особливо поетичного колориту. Із трав, зібраних в цей день, перевагу віддавали городнім культурам (мак, соняшник, морква, кріп, конопля) та декоративним рослинам («м'ята», «любисток», «рута») [21]. Зібрані квіти та плоди в'язали в жмути, перевивали вінками з жита та пшениці, втикали всередину воскову свічку і несли після обідньої служби в церкві до криниці, де святили воду і нею кропили зібрані трави («маковейники»). Вірили, що саме свячена вода надає їм цілющої сили. За виразним християнським характером обряду не можна не бачити більш давніх язичницьких елементів. Відомо, яку велику роль відігравала вода в житті слов'ян-язичників — як очищувальна сила, як символ води небесної, посланої богами, щоб забезпечити землі родючість. Багато обрядів язичницького походження, очевидно, здійснювались біля води. Як відгомін давнього поклоніння воді дійшов до нас звичай посвячення криниць у певні свята та під час засухи [22]. Як символ ритуального вогню слід розглядати, очевидно, й свічку.

Подекуди на Україні, зокрема на Західному Поділлі, побутувала традиція заготовляти лікарські рослини не тільки на Івана Купала (бо лише в цей день зривали звіробій, лопух, полин, чорнобиль), а й напередодні або в день Матері божої зільної (15 серпня) [23]. В деяких місцевостях їх збирали ще й на Спаса (19 серпня), в русальний тиждень перед трійцею, найчастіше в п'ятницю (західна Бойківщина) [24]. Переважно на трійцю заготовляли лікувальне зілля і словаки [25]. Ця традиція подекуди виступає в більш християнізованому вигляді.

Так, звичай збирати лікувальне зілля на трійцю побутував не всюди. Але при цьому цілющими властивостями наділялись трави, які стелили на долівку в хаті і на яких у цей день стояли під час молебну в церкві [26].

Звичаї приурочувати збір лікарського зілля до певних свят, які зберегли сліди дохристиянських елементів та пізніших християнських нашарувань, не позбавлені певного раціонального змісту. Адже більшість лікарських рослин, особливо у випадках, коли з лікувальною метою вживали квіти і траву рослин, заготовлялись у час найактивнішого цвітіння, а він припадав на весняно-літній період. Крім того, у свята населення мало для цього час, що теж було важливо.

Така місцева диференціація, як приурочення заготівлі лікарської сировини до релігійного свята Матері божої зільної (15 серпня) чи до Симона Зилота, пов'язана, очевидно, з місцевими традиціями, які обумовлюють регіональну та локальну специфіку народної медицини, та до певної міри пояснюються кліматичними умовами. Як нас переконують етнографічні записи кінця XIX — початку XX ст. та підтверджують власні польові матеріали, специфікою подільської народної медицини було широке вживання з лікувальною метою городніх та садових культур. Звідси стає зрозумілою традиція збору лікарських рослин 15 серпня, саме тоді, коли вони належно дозрівають.

Пора дня і місце збору теж, за народними уявленнями, відігравали неабияку роль. Загальнопоширеною була традиція, що стосувалася як купальської, так і обрядовості Зилота, збирати зілля вранці «до схід сонця».

Досліджуючи побут гуцулів Надвірнянського району Івано-Франківської області, А. Онищук згадував, що перед святом Івана Купала люди вже від півночі спішили в гори, щоб перед сходом сонця назбирати всякого зілля [27].

Аналогічно на Симона Зилота «копають зілля до схід сонця, поки роса не опаде на зілля, бо тоді вже не поможе од усякої хвороби» (Полтавщина) [28]. У росіян і білорусів теж більшість трав заготовлялася на Купала рано-вранці (до «сонейка»— у білорусів, «на утренней заре»— у росіян), коли на них ще не встигла висохнути роса [29]. Ця традиція в деяких місцевостях України, зокрема в Карпатах, збереглася подекуди і сьогодні [30].

В ряді регіонів часові межі були дещо ширшими. За

даними В. Кравченка, зафіксованими в 20-х роках XX ст. на Житомирському Поліссі, «трави брати треба до 12-ї години, пізніше не можна, бо тінь пішла. Видно чоловіка — зілля не в помощ» [31]. Подібну інформацію в дещо іншій інтерпретації записано нами в 1981 р. на Чернігівському Поліссі: «Збирати трави треба до обіду. До обіду все краще робити, бо день прибуває» [32]. Побутування цієї традиції, але вже з виразним нашаруванням християнства, зафіксовано на початку XX ст. у росіян Саратовської та Пермської губерній. Там теж, як правило, зілля збирали в першій половині дня Івана Купала між ранішньою та обідньою церковними службами [33]. Згідно з записами І. Трусевича, на Поліссі деякі екземпляри заготовляли при світлі місяця, бо саме тоді вони начебто набували особливої цілющої сили [34]. Цю ж думку підтверджує сучасний народний цілитель з діда-прадіда Л. О. Павленко. Згідно з родинною традицією травознаїв Павленків, найкращий час збирання трав в межах доби — нічний, бо саме вночі рослини вбирають більше вологи, корисних речовин із грунту і виділяють непотрібні, які поглинули вдень. Тобто вночі рослини ніби самоочищаються [35].

Одні трави збирали «на молодику», інші — при повному місяці [36]. Сон-траву (Pulsatilla pratensis Mill.) (рос.—«прострел»), наприклад, в Пермській губернії старалися зірвати, поки її не «окувала зозуля» [37].

Широко побутувала традиція збирати зілля там, «де не чути голосу півня», тобто далеко від населених пунктів, у відлюдних місцях, далеких лісах, на високогірних полонинах. В деяких місцевостях така традиція стосувалася окремих рослин. У Вологодській губернії, за даними М. Висоцького, такого правила дотримувалися, коли збирали дзвіночки —«Campanula arvicaria L.» («колокольчик», «синий зверобой»— у росіян, «дзвоночак»— у білорусів), зілля, яке застосовували при гінекологічних захворюваннях, бо, на думку сільських повитух, цілющою силою наділені тільки ті рослини, що виросли далеко від співу півня [38].

Сьогодні, коли наукою доведено вплив сонячного світла, температури, виду грунтів, певної пори дня на обмін речовин у рослинах, зокрема на біосинтез його біологічно активних компонентів і їх розподіл в різних частинах рослин, раціональність народних спостережень очевидна.

На основі даних наукової медицини відомо, що будь-який організм змінює свої властивості відповідно

до зміни умов середовища, що одна й та сама рослина в залежності від того, де вона росте, може бути цілющою або шкідливою. Народ же приходив до цього переконання шляхом довготривалих пошуків і невдач. Нічого не знаючи про біоритми природи, на основі багатовікового досвіду виробляв правила — коли і де збирати ті чи інші трави.

Існував іще цілий ряд застережень, своєрідних правил. Широко побутувало, наприклад, повір'я, що не кожен може збирати лікарські трави, а тільки той, хто вміє їх розрізняти, знає, яке зілля треба давати неодруженим, а яке жонатим, яке чоловікам, а яке жінкам, бо є «женське, а є мужчинське зілля. Мужчинське не цвіте, а женське з квітками» [39]. Деякі трави повинен був рвати тільки сам хворий [40].

В окремих місцевостях західного Полісся (село Березове Рокитнівського району, село Борове Зарічненського району Ровенської області; село Гута Боровенська Камінь-Каширського району Волинської області) вважали, що збирати лікарські трави можуть лише старі жінки і дівчата-підлітки, тобто «чисті», а молоді жінки («ті, які перуться», «які цвітуть») — ні [41]. Такі заборони й обмеження були своєрідною охороною лікарської флори, запобігали її виниценню.

Східнослов'янська фітотерапія характеризується різноманітністю лікарських форм. Найбільш поширеними були водяні відвари та настої з висушених, рідше — свіжих рослин. Одні й другі мали кілька способів приготування. Готуючи настій, зілля запарювали як чай і давали відстоятися з півгодини, або, заливши крутим окропом, парили цілу ніч у духовці, яка поступово охолоджувалася. Вранці проціджували і пили протягом дня. У росіян дуже часто для таких цілей необхідним був новий, ще не вживаний горщик, який (після того як у нього поклали зілля та залили його водою) щільно закривали і заліплювали тістом або глиною і ставили на ніч у теплу піч [42]. Подібно готували відвар. Тільки зіллю, залившн його окропом, давали кілька хвилин покипіти, або заливали на цілу ніч холодною водою, щоб намокло, а вранці кілька хвилин кип'ятили, настоювали з півгодини, проціджували і випивали протягом дня в кілька прийомів.

Нерідко відвари готували на молоці або сироватці. З різних місцевостей східнослов'янської території маємо дані про варене на молоці сім'я льону або кропу, чи кропу та кмину — як надійні засоби при головному

болі, про кору липи — як ефективний лік при гнійних ранах та наривах, про відвар кореня пирію на сироватці — як засіб від простуди, кашлю, болю в грудях [43].

Знала народна медицина і відвари та настої на горілці, вині, меду, оцті. Лікарські порадники XVII — XVIII ст. рясніють такого роду рецептами: «Кто шалфею з віном варит і порану піеть, таковому внутрь поновляеть», «Гды голова болит.. чорнобыль... с коренем посекши дробно, и з віном варіти альбо и з оцтом две годыне, а потом процедити и тым леи теплым голову» [44].

Етнографічні записи кінця XIX — початку XX ст. свідчать, що в даний період такі відвари хоч і поступалися місцем перед водяними, теж були ще досить поширеними. На Волині, наприклад, за даними М. А. Носаля, при туберкульозі легень пили відвар чорнобилю на білому вині, до якого в процесі варіння додавали мед [45]. В цій же місцевості при болю в грудях рекомендували відвар конвалії на горілці [46]. В селі Хочине на Житомирщині записано оригінальний рецепт — настою конвалії на меду [47].

З погляду даних сучасної науки такі рецепти не позбавлені раціонального змісту. Відомо, наприклад, що в молоці жиророзчинні інгредієнти зберігаються краще. Тому й доцільні рослинні відвари на молоці. Кілька століть фігурують в арсеналі офіційних засобів лікувальні вина. А вивчення народного досвіду, набутого в ділянці фітоенотерапії *, особливо тих країн, де розвинені виноградарство та виноробство, свідчить про широкі можливості цього напряму фітотерапії у наш час, якщо, звичайно, керуватися правилом, що «с вином поступать должно как с лекарством, а не так, как воду» [48].

Поширеними були й такі лікарські форми, як порошки з коренів, трави або квітів висушеної рослини. Їх використовували як присипки при ранах та наривах, вживали внутрішньо при шлунково-кишкових та легеневих недугах, запиваючи водою, квасом, посипаючи на чорний хліб, додаючи до страви в процесі варіння тощо.

Свіжі рослини — листя, квіти, плоди, сік — теж часто застосовувались у виді компресів при шкірних недугах та як болетамувальні засоби. В середині XIX ст., як свідчать дані літератури, народна медицина настійно рекомендувала соки для внутрішнього вживання. Таке лікування сирими або кип'яченими трав'яними соками

було дуже популярним, особливо у росіян [49]. Але вже в кінці XIX ст. та на початку XX ст. соки як внутрішні ліки вживаються значно рідше, а залишаються одним із основних інгредієнтів виготовлення мазей. Часто замість соку брали подрібнену траву чи квіти свіжої, рідше висушеної рослини та змішували її з рослинним або тваринним жиром. Іноді суміш піддавали тепловій обробці. Мазі, як правило, застосовувались для лікування ран, наривів. Були більш складні та оригінальні рецепти. Пляшку з горілчаним настоєм тієї чи іншої рослини занікали в буханці хліба або ставили в горщик, який доверху заповнювали зерном, найчастіше житнім, глечик закривали, обмазували тістом і ставили в піч після випічки хліба. Витримували там, поки не охолоне. Після цього ліки були готові.

Народна фітотерапія завжди віддавала перевагу сумішам кількох рослин перед однією. Віками нагромаджений досвід переконував, що дія однієї рослини менш ефективна, ніж поєднання кількох. Цей же досвід підказував, що при основній хворобі завжди бувають супутні захворювання і тому треба лікувати не один хворий орган, а весь організм. Народні зцілителі дуже добре знали це і тому в практиці лікування різних хвороб використовували суміші трав.

Багатокомпонентні рецепти часто знаходимо на сторінках давніх травників та «лічебників». Лікарський порадник XVIII ст. при туберкульозі, наприклад, рекомендує: «Возми квєту маку полъного або листя макового, квєту зєля с. Іоана *, кривавнику, каждого по горсти, або жменѣ, кореня живокосту сухого столченого лотъ, змєшай и бєри того зелія по 3 пучки або щипти, вари в козином молоку, процедивши, випить» [50].

Цей же порадник при ломоті в руках або ногах пропонує держати їх над парою гарячого відвару суміші таких трав: чорнобилю, дивини, ромашки дикої, чебрецю. А коли відвар прохолоне, робити у ньому купелі хворих частин тіла [51]. Багатокомпонентні рецепти широко фіксуються в етнографічних джерелах кінця XIX — початку XX ст., що свідчить про їх значне розповсюдження у досліджуваний період, а сучасні польові матеріали дають підставу говорити про їх побутування у наш час.

В Карпатах та Закарпатті, за нашими спостереженнями, простудні захворювання лікували «цвітом сіна верхового» (сіна полонинських трав). З нього робили так звану «суху пару»: у бочку чи корито з кип'ячою

водою кидали розпечений камінь, сипали різне зілля, зверху клали дошку, на яку сідав або лягав хворий, вкривали його і так деякий час витримували [52]. Метод виправданий, оскільки серед полонинських трав було чимало цінних рослин з різноманітною лікувальною дією, які, безумовно, благотворно впливали на організм.

Доцільність спостережень досить часто в народній уяві обростає елементами магії. Кількість рослин у багатокомпонентних рецептах набирає магічного значення. Їх переважно 3 або 9. На Поліссі нам доводилось чути: «Слабому важно трійне зілє» (село Борове Зарічненського району Волинської області) або: «Лучше брати «9 зільов» (село Луб'янка Поліського району Київської області) [53]. У Косівському районі на Гуцульщині, готуючи настій зелених плодів горіха — давній перевірений в'яжучий засіб, рекомендували брати по три плоди з дев'яти горіхових дерев [54].

На підставі сказаного можна констатувати, що як у способах приготування рослинних лікарських форм, так і в правилах збору лікарського зілля, яких народна традиція зобов'язувала строго дотримуватися, нагромаджено цінний раціональний досвід, який заслуговує пильного вивчення.

Це, зокрема, стосується способів використання лікарських рослин, в яких нерідко проявляється винятково винахідливість і спостережливість народних фітотерапевтів. Дещо в цьому плані робиться. В останні десятиріччя, наприклад, знову набувають популярності як лікувальні та профілактичні засоби, колись такі поширені в народній медицині і незаслужено забуті на початку нашого століття соки свіжих ягід, овочів та фруктів [55]. Вивчаються і такі фактори, як час та місце збирання лікарських рослин, від чого залежала їх ефективність.

Дикорослі лікарські трави. В народній фітотерапії чільне місце займають дикорослі трави. Саме з ними пов'язаний початок раціональних медичних знань, оскільки землеробство і вирощування культурних рослин та нагромадження відомостей про їх лікувальні властивості — явища пізніші.

Серед дикорослих лікарських трав є цілий ряд рослин, раціональність використання яких не викликає сумніву. Це валеріана, звіробій, ромашка, материнка, м'ята, подорожник, деревій, полин та багато інших. Сучасна наука підтвердила їх лікувальні властивості,

і всі вони увійшли в арсенал наукової медицини. Однак їх застосування в народі, як видно з етнографічних джерел кінця XIX — початку XX ст. та даних польових досліджень, значно ширше й різносторонніше, ніж в професійній медицині.

Дослідники народної медицини К. Мошинський, М. Носаль слушно твердили про наявність серед засобів рослинного характеру рослин-універсалів, яким приписувалась всесильна й різностороння дія, їх вважали зіллям «од усіх недуг», наділяли магічними властивостями [56]. Саме вони заслуговують особливої уваги, бо допомагають виявити як спільні, так і етнічноспецифічні та регіональні риси, що найвиразніше проявилися як в самому наборі рослин, так і в способах і методах їх застосування. Поряд з рослинами, універсальність дії яких зафіксована скрізь на східнослов'янській території, в різних регіонах був свій арсенал рослинних засобів, ліків «від усіх недуг». Це переважно рослини місцевої флори, які в інших місцевостях могли мати значно вужчу сферу побутування. Вивчення їх допомагає виявити і відібрати найбільш перспективні рослини з числа народних для дальшого вивчення їх фармакобіологічних властивостей.

В етнографічних джерелах XIX — початку XX ст., присвячених питанням народної медицини, виклад матеріалу вівся не в плані характеристики лікувальних засобів як таких, а йшов від захворювань, що, на нашу думку, не завжди дає чітке уявлення про специфіку застосування тих чи інших рослинних засобів.

Якщо взяти до уваги той факт, що цілющі властивості рослин віддзеркалені в їх назвах, то номенклатура народних назв таких рослин-універсалів вказує на їх різнобічну лікувальну дію, свідчить про їх популярність.

Оман великий (Inula helenium L.) крім загальнопоширеної в українців назви —«дивосил», росіян —«девясил», білорусів —«дзівасіл» або «жывасил» в Карпатах, де ця рослина особливо популярна, називають ще «старівником», «старим хлібом», «великим зілєм», в Закарпатті —«болячковим коренем». Це одна з найдавніше відомих лікарських рослин. Її лікувальні властивості були добре знані вже в стародавній Греції та Римі, в тібетській медицині [57]. Авіценна згадує про оман як ефективний засіб при запаленні сідничого нерву, болях у суглобах; у виді відвару у виноградному соусі — при серцевих захворюваннях, а в суміші з ме-

дом — легеневих [58]. Оман знаходив застосування в народному лікуванні усіх слов'ян [59].

Маємо свідчення, що кілька століть тому ця рослина була однією з найпопулярніших в Росії. Лікарський порадник XVII ст. рекомендує корінь оману потовчений і змішаний з медом — як засіб від кашлю, варений у вині — такий, що полегшує дихання, мочений у житньому квасі — як ліки при серцевих хворобах [60]. В «Лічебній книзі» XVIII ст. про оман говориться як про ефективний засіб при коросте та інших шкірних захворюваннях [61].

Етнографічні записи другої половини XIX — початку XX ст., польові матеріали автора з української території підтверджують та дещо розширюють інформацію про діапазон захворювань, при яких вживався оман. На Україні свіжим листям оману гоїли рани, виразки, пухлини [62]. Росіяни Вологодської губернії в аналогічних випадках використовували сушене листя рослин [63], білоруси — мазь, яку виготовляли з розтертого на порошок кореня оману, який пережарювали з свинячим жиром [64].

Українці вживали його у виді відвару або горілчаного настою — як загальнозміцнюючий засіб, при хворобах шлунково-кишкового тракту; відвар на меду — при легеневих недугах, туберкульозі легень. В аналогічних випадках, за даними М. Федеровського, застосовували його й білоруси [65].

Серед мешканців Верховинського району на Гуцульщині і зараз користується популярністю оманове вино, чи, як його тут називають, «вино дикого соняшника», для приготування якого 20 г свіжого кореня заливають одним літром червоного вина і варять 10 хвилин. П'ють напій по 50 г щодня при болях шлунку різної етіології. Іноді в аналогічних випадках віддають перевагу порошку із сирого кореня рослини, запиваючи його водою. Згідно з інформацією, записаною в Косівському районі на Гуцульщині, горяни використовували листя оману разом з листям підбілу навіть при лікуванні слоновості [66].

Наукова медицина теж рекомендує оман як засіб від кашлю та легеневих недуг. Сфера ж застосування його в народній медицині, як бачимо, значно ширша й аналогічна в усіх трьох східнослов'янських народів. Етнічна та регіональна специфіка проявляється в багатстві та різноманітності лікарських форм рослини.

Дуже популярним в самолікуванні українців, росіян

та білорусів був звіробій (Hypericum perforatum L.)—«Іванове зілє», «святоянське зілє», «кровник», «заяча кріпця», «пожарниця». Рослина ця віддавна вживана в народній медицині усіх слов'ян [67]. У росіян та українців за ним закріпилася назва ліку від «дев'яноста дев'яти», а то й «ста» недуг. Білоруси вважали його засобом, здатним вилікувати «сорок хвороб» [68]. Прекрасний знавець народної фітотерапії М. А. Носаль вважав, що немає рослини, рівної звіробоєві щодо лікувальних властивостей [69]. До таких висновків прийшов дослідник на підставі вивчення досвіду народної медицини, яка застосовувала цю рослину при найрізноманітніших захворюваннях. Причому, і діапазон хвороб, при яких вживали звіробій, і лікарські форми в українців, росіян та білорусів майже готожні. Внутрішньо водяний настій його пили при хворобах шлунково-кишкового тракту, нирок, печінки, легеневих та гінекологічних недугах (маткові кровотечі), геморої, головних болях, ревматизмові, подагрі. Зовнішньо у вигляді ванн, примочок, компресів, мазей (разом з іншими компонентами) використовували при шкірних висипах, виразках, наривах, туберкульозі шкіри, діатезі у дітей [70]. При опіках та всіляких ранах особливо популярною була «звіробоєва олія», яку виготовляли, настоюючи не менше трьох тижнів у соняшниковій (ще краще мигдалевій) олії, квітки звіробою у співвідношенні: дві частини квітів на чотири частини олії.

Якщо з лікувальною метою рекомендували суміш кількох трав, звіробій був обов'язково їх компонентом. «Як без борошна хліба не спечеш, так без звіробою зільов не звариш» (село Луб'янка Поліського району Київської області), «Всяке зілля без звіробою, як страва без солі (село Видерта Камінь-Каширського району Волинської області) — так оцінюють цю рослину в народі [71]. У селі Видерта, за нашими спостереженнями, при сильних головних болях рекомендували для внутрішнього вживання відвар звіробою, золототисячника і кори жостеру [72], на Чернігівщині (село Гірськ Щорського району) відвар звіробою з золототисячником приймали при шлункових хворобах [73].

На підставі наукових досліджень виявлено в'яжучі, антимікробні, кровоспинні та протизапальні властивості звіробою. І в світлі наукових даних стає зрозумілою раціональна основа використання звіробою в народній медицині.

До особливо популярних в народній медицині рос-

лин належав і полин гіркий (Artemisia absinthium L.), відомий в науковій медицині як засіб, що посилює апетит та поліпшує травлення. Аналогічно використовуючи цю рослину, народна медицина наділяла її й іншими лікувальними властивостями. В усіх слов'ян, за даними К. Мошинського, полин — давній, перевірений засіб від пропасниці [74]. Згадки про це знаходимо в давніх травниках та лікарських порадниках [75]. Дослідники зібрали широку інформацію про цю властивість полину — чи то у виді соку свіжої рослини (колишні Вінницька, Київська, Полтавська, Воронезька губернії) [76], чи відвару трави (Прикарпаття) [77], кореня (Тернопільська) [78], горілчаного настою (Чернігівська, Полтавська, Тамбовська, В'ятська губернії) [79].

В ряді місцевостей України, як і Росії та Білорусії, полин вважався добрим жовчогінним та глистогінним засобом [80]. В аналогічних випадках вживався полин в народній медицині інших слов'янських та неслов'янських народів — болгарській, французькій, індійській. Французька медицина, наприклад, як глистогінний засіб, пропонує суміш полину з пивом у співвідношенні: одна частина листя на 30 частин пива [81].

Подекуди полин вважали засобом, який покращує пам'ять (Прикарпаття, Ровенська область) [82], його вживали у виді купелів при хворобах сечового міхура (Східне Поділля) [83], полоскали ротову порожнину при болі зубів [84], пили при ревматизмі (Чернігівщина) [85], сухому затяжному кашлі (село Очеретувате Дніпропетровської області) [86]. Оригінальний рецепт зафіксовано при лікуванні туберкульозу у практиці дитячого лікування росіян В'ятської губернії. Тут 400 г полину заливали пляшкою горілки або рому, запалювали, щоб спиртне вигоріло, а суміш, яка залишилася, клали на тричі згорнуте полотно і закутували дитину на сім-вісім годин [87].

Полин вживався при пухлинах та ударах — найчастіше у вигляді примочок з водяного настою. У В'ятській губернії до такого настою чи відвару додавали оцет, виноградне вино або горілку і вживали для очищення гнійних ран [88].

При лікуванні пропасниці на Полтавщині за полином треба було іти до схід сонця, знайшовши його, нагнутися і зірвати зубами, бо вірили, що тільки у тому випадку пропасниця кине хворого [89]. У ряді випадків лікувальними властивостями наділяли тільки полин, зірваний на Купала [90]. Приписували йому певні магічні

властивості, вважали засобом, що охороняє від нещастя, злих духів. Ним заквітчували на Івана Купала житла й господарські будівлі, вірили, що він відганяє усяку нечисту силу, носили при собі як оберег від русалок [91].

Широке застосування мав також полин звичайний (Artemisia vulgaris L.), званий в народі чорнобилем (назва спільна у росіян, українців, білорусів), рідше — «бильником», «билицею». Наукова медицина дуже обережно ставиться до цієї рослини, в народі ж вона віддавна цінується і наділяється різнобічною лікувальною дією. «Трава чорнобиль — мати есть всем травам»,— таку оцінку дають їй давні пам'ятки медичної літератури [92]. Аналогічно у чехів «Černobyl — otec bylin» [93].

Етнографічні записи другої половини XIX — початку XX ст. подають відомості про чорнобиль як засіб від простудних захворювань, туберкульозу, гінекологічних недуг, головних болей різної етіології, холери, епілепсії [94].

Місцевою специфікою відзначалися народні рецепти. За даними М. А. Носаля, мешканці Волині при туберкульозі вживали відвар кореня чорнобилю на білому вині (варили десять хвилин, в кип'яток додавали мед, пили, після того як прохолоне, по одній склянці натще) [95]. При епілепсії у цій же місцевості рекомендували відвар кореня на пиві [96]. Подібний рецепт зафіксовано Г. Верещагіним у росіян В'ятської губернії. Там перед приступом або через півгодини після нього хворому давали порошок кореня чорнобилю з невеликою кількістю пива [97]. На Східному Поділлі в аналогічному випадку теж вживали порошок кореня. При цьому строго дотримувалися певних правил, яким не можна відмовити у раціональності. Корінь викопували дерев'яною лопатою, а висушивши та розтерши на порошок, брали тільки дерев'яною ложкою [98].

В народній медицині росіян чорнобиль настоювали на спирті і вживали при лікуванні ракових захворювань [99]. Дуже популярною була рослина і в гінекологічній практиці. Причому екземпляри з зеленими стеблами вживали при затримці менструації, а червоностебельні — при маткових кровотечах (Тверська губернія) [100].

Магічні функції чорнобилю такі ж багатоманітні, як і лікувальні. Цим зіллям, зірваним на Івана Купала, перепоясувались, щоб запобігти болю попереку при роботі, особливо під час жнив [101]. Його використовува-

ли в прогнозуванні: виживе хворий чи помре. За повір'ям, записаним на Харківщині, тяжко хворого купали у відварі чорнобилю. Якщо людина не видужає на третій день, то помре [102]. Чорнобилем підкурювались, щоб оберегти себе від уроку (Заліщицький район Тернопільської області) [103]. Деякі дії, пов'язані з цією рослиною, зберігають сліди давніх елементів язичництва, древніх культів. З метою профілактики малярії, наприклад, шукали під коренем чорнобилю вугликів, які треба було проковтнути, а на їх місце покласти монету — своєрідну жертву землі (Заліщицький район Тернопільської області) [104].

Сучасні польові матеріали підтверджують і дещо розширюють існуючу в етнографічних джерелах інформацію про цю рослину. За даними, зафіксованими в Рокитнівському районі на Ровенщині, відвар кореня чорнобилю вживався і вживається при запальних процесах нирок, сечового міхура та гінекологічних захворюваннях. В даній місцевості вважали також, що його можна застосовувати при лікуванні венеричних хвороб (село Березове Рокитнівського району) [105].

Популярність рослини в народі, приписувана їй лікувальна дія свідчать про необхідність дальшого її вивчення спеціалістами медико-біологічного циклу наук.

В лікувальній магії як оберег від усякого зла вживався ще один вид полину —«боже деревце» (Artemisia abrotanum L.). Його вирощували з цією метою у квітниках біля хати (Сколівський район Львівської області) [106]. Зірваним на Купала та посвяченим у церкві цим полином підкурювалися, щоб оберегти себе від уроку (Заліщицький район Тернопільської області) [107].

Дуже популярною в народній фітотерапії була кропива (місцеві назви —«жалива», «жаркуха», «жижкуха», «джигушка», «жигавка», «покрива», «коприва») [108], два її види — велика дводомна кропива (Urtica dioica L.) та кропива мала, жалюча (Urtica urens L.).

Сфера їх застосування була майже аналогічна, а діапазон хвороб, при яких вживали обидва види, надзвичайно широким.

Кропиву вважали добрим кровоспинним засобом. Свіжим соком з листочків кропиви гоїли рани, пили при легеневих, маткових кровотечах, білоруси в аналогічних випадках застосовували настій листя (20 г на склянку води) або відвар кореневища [109]. Науковими

даними підтверджено раціональність народних спостережень. Встановлено, що 1 г листя кропиви містить біля 400 біологічних одиниць вітаміну К, який сприяє згортанню крові [110].

Здавна відомі в народі кровоочисні властивості кропиви. Лікарський порадник XVIII ст. при висипах на шкірі та корості пропонує: «Копріви натолци с солю и з бѣлком яєчним и в лазни нехай ся мажеть»[111]. Етнографічні записи пізнішого часу підтверджують широке вживання кропиви як кровоочисного засобу. Повсюди на Україні при фурункульозі, хронічних захворюваннях шкіри радили пити чай зі стебел і квітів кропиви, з відвару кореневища робили купелі, а з розпареного у гарячій воді листя — компреси [112]. Відома ця рослина і як ефективний засіб від ревматизму. Найчастіше болючі місця просто жалили свіжо зірваною кропивою, хоча в окремих місцевостях були свої, складніші рецепти. В Кременчуцькому районі на Полтавщині, наприклад, в таких випадках хворого купали у відварі хрону та кропиви. Купелі були довготривалими (поки вода не прохолоне) [113]. Росіяни В'ятської губернії готували горілчаний настій з коренів кропиви, лопуха, чорнобиля та горобини, який рекомендували пити по одній-дві чарки в день при ревматизмі [114].

Вживали кропиву при простудних захворюваннях, болю в грудях, сильному затяжному кашлі. Причому, в різних місцевостях були свої способи приготування ліків. На Харківщині та в деяких районах Чернігівщини в таких випадках пили водний настій листя кропиви [115]. Подекуди на Чернігівщині (село Прибинь Корюківського району) перевагу віддавали настою рослини на молоці [116]. На Гуцульщині, Волині, Полтавщині, в Білорусії використовували відвар кореневища [117]. Росіяни при простудних захворюваннях пили настій насіння кропиви [118].

При сильних головних болях в деяких місцевостях України (Корюківський район Чернігівської області, Великоберезнянський район Закарпатської області, Заліщицький район Тернопільської області) її рекомендували пити у теплому настої або відварі цвіту кропиви [119], а при випаданні волосся та лупі — відварі листя. В останньому випадку інколи застосовували суміш з рівної кількості листя кропиви та підбілу [120]. Росіяни, за даними Н. Г. Ковальової, в аналогічних випадках також вживали відвар листя, а білоруси — відвар цілої рослини з коренем [121].

В ряді місцевостей України та Білорусії відваром кореневища кропиви лікували коклюш у дітей [122]. На Тернопільщині ним полоскали ротову порожнину, якщо боліли зуби [123]. Росіяни хворий зуб обкладали кропивою [124].

З різних місцевостей східнослов'янської території маємо дані про кропиву як надійний засіб при розладах травлення, захворюваннях нирок і печінки, жовтяниці, глистогінний та протималярійний засіб. На Волині, наприклад, настоєм листя кропиви жалючої та ожини (по одній чайній ложці кожного на 1,5 склянки кип'ятку, випивали протягом дня) лікували дизентерію [125]. Росіяни сік свіжих молодих листочків рекомендували при каменях в нирках та печінці, а відвар кореневища з цукром — при «застарілих» каменях [126]. Рослину вживали при нервових та серцевих захворюваннях, паралічах.

Сильна і різнобічна дія кропиви на організм спричинилась, мабуть, до того, що їй приписували й певні магічні властивості. В ряді місцевостей України зірвану на Івана Купала кропиву вішали на воротах, дверях, втикали в щілини хлівів як оберег від відьом та іншої нечистої сили, яка, за народним повір'ям, в купальську ніч активізувала свої дії. Подібними властивостями наділяли кропиву в Росії та Білорусії [127].

Рослина і зараз — одна з найпопулярніших в народі. Вивчення хімічного складу кропиви свідчить, що за вмістом органічних сполук це одна з найбагатших дикорослих трав. В ній є у значній кількості вітаміни А, B_2, С, К, білки, залізо, фітонциди, дубильні речовини тощо.

Сучасна медицина використовує кропиву як кровоспинний засіб, народна ж, як свідчить розглянутий матеріал, зараховує її у розряд рослин-універсалів, здатних вилікувати різноманітні недуги.

До рослин-універсалів із яскраво вираженою різносторонньою лікувальною дією народ відносив, і не без підстави, деревій, подорожник, лопух, м'яту, ромашку та деякі інші. Наука довела раціональність народних спостережень.

Деревій Achillea millefolium L. («деревень», «кровавник», «кровник», «серпник», «серпоріз», «мурашчівник»— в українців; «кривавник», «кровавник», «подбел», «пудбіл»— у білорусів; «грижная трава», «матренка»— у росіян) — давній перевірений кровоспинний засіб, на що вказують народні назви рослини в україн-

ців та білорусів. З цією метою його вживали ще стародавні греки та римляни, знаною була ця властивість деревію і в Київській Русі.

Найчастіше рану заливали соком свіжого деревію або просто прикладали до неї свіжі розім'яті листочки рослини (Волинська, Київська, Ровенська, Чернігівська, Тернопільська області, Карпатський регіон) [128]. Рідше клали розім'ятий цвіт деревію (село Ромашківка Ківерцівського району Волинської області) [129], або присипали порошком висушеної рослини (Єлисаветградський та Александрійський повіти колишньої Херсонської губернії) [130]. Білоруси в таких випадках використовували відвар, настій або сік деревію [131]. Подекуди в Росії при ранах, ударах, крім зовнішнього вживання рекомендували приймати сік рослини і як внутрішнє [132].

Відвар трави деревію, подекуди — цілої рослини з коренем (село Очеретувате Дніпропетровської області) або сік свіжої рослини пили при сильних болях шлунку («завійна», «сонці»), поносах. В деяких місцевостях деревій вживали в суміші з іншими компонентами. В Снятинському районі Івано-Франківської області при «сонцях» пили з горілкою потовчений з часником корінь деревію [133].

В деяких місцевостях України відвар або настій деревію вважався засобом, що лікує пропасницю (Полтавська, Тернопільська області) [134]. За даними В. Деміча, деревій був ефективним засобом від пропасниці і на переважній більшості території Росії [135].

Лікували цією рослиною і жіночі недуги. Відвар її рекомендували породіллям у випадках важких післяродових кровотеч (село Ромашківка Ківерцівського району Волинської області) [136], післяродової гарячки (Східне Поділля) [137], давали пити дівчатам, якщо довго не появлялися місячні [138], застосовували при маткових кровотечах. Таке лікування у ряді випадків супроводжувалося елементами магії. Росіяни В'ятської та Пермської губерній, наприклад, діючи за принципом імітативної магії — «подібне лікує подібне», при маткових кровотечах («от красной грыжи») вживали екземпляри з рожевими квітами, а від білей («белой грыжи») — з білими [139]. В Тверській губернії деревій вживався в суміші з травою золототисячника, толокнянки («ведмежі ушка») та «соколиного перельоту». Всіх компонентів брали порівну, готували відвар, пили холодним по склянці — вранці та ввечері [140].

Відвар трави деревію (на Гуцульщині — кореня) вживався при простудних захворюваннях, кашлі, запаленні легень [141].

Подекуди його рекомендували пити у виді відвару при головних болях (село Майків Гощанського району Ровенської області) [142], нічному нестриманні сечі (Ровенська, Тернопільська області) [143]. На центральній Бойківщині відваром рослини на молоці, рідше воді полоскали ротову порожнину при болі зубів та з метою профілактики зубного болю [144]. На Тернопільщині при набряках серцевого або ниркового походження набряклі місця обкладали розтертим листям деревію [145].

Рослина відома в народній медицині багатьох народів переважно при шлунково-кишкових захворюваннях та як кровоспинний засіб [146]. Особливо популярна вона в Болгарії, де вживається також при золотусі, головних болях, ревматизмі, простудних захворюваннях та як протиглистне [147].

Рослина взята на озброєння науковою медициною і разом з іншими рослинними інгредієнтами (листя підбілу, кропиви, малини, чорної смородини) успішно застосовується у виді відвару при лікуванні виразкової хвороби шлунку [148], хронічних бронхітах та бронхіальної астми (в сумішах з травою чередн, триколірної фіалки, багна болотяного, листя підбілу, плодів анісу, кореня солодцю) [149].

Віддавна і при різних недугах застосовувала народна медицина подорожник великий (Plantago major L.). Повсюдно свіжим листям рослини гоїли рани, нариви, опіки; настій або відвар листя пили при захворюваннях шлунково-кишкового тракту, поносах, хворобах печінки. Подекуди в аналогічних випадках робили горілчаний настій листя (Городиянський район Чернігівської області, Ратнівський район Волинської області, Косівський район Івано-Франківської області) [150], відвар цвіту (Камінь-Каширський район Волинської області) [151] або насіння (Ківерцівський район Волинської області) [152].

В ряді місцевостей України подорожником лікували простудні захворювання, кашель, туберкульоз легень [153]. У Львівській області, наприклад, при туберкульозі легень листя подорожника настоювали на меду — протягом трьох тижнів, у темному місці, щодня в строго визначений час перемішували його дерев'яною ложкою.

Подекуди подорожник виступав як засіб від пропас-

ниці [154]. В Черкаській області соком подорожника закапували очі, коли вони боліли [155]. До речі, при запаленні очей радив використовувати подорожник ще Авіценна [156]. На Покутті подорожник був відомий як оберег від уроків [157].

В народній медицині росіян крім того клали вологі компреси з подорожника при злоякісних пухлинах, при ракові легень та шлунку — пили у виді сиропу, який виготовляли, засипаючи дрібно нарізане листя такою ж кількістю цукру. Суміш настоювали в темному місці протягом двох тижнів, пили три-чотири рази на день по одній ложці перед їжею [158].

Настій листя використовувався при лікуванні ракових захворювань і в народній вірменській медицині. Протиракові властивості подорожника були зафіксовані ще Авіценною, який рекомендував листя рослини при пухлинах та злоякісних виразках, а також при слоновій хворобі [159].

Важко знайти популярнішу в народі рослину, ніж ромашка (Matricaria chamomilla L.) — «рум'янок», «рум'янець», «романок», «королиця». У «Зільнику» XVI ст. про неї говориться як про засіб, що посилює зір і слух, зміцнює пам'ять та оберігає від чар [160]. Згідно з записами другої половини XIX — початку XX ст. та сучасних польових матеріалів, в усіх східнослов'янських народів вона вважалась панацеєю від усіх недуг.

Чай з її квітів рекомендували при болях у животі, кольках, поносах, спазмах шлунку [161]. Ромашку вживали внутрішньо і як полоскання при хворобах простудного характеру, кашлі, болях горла [162].

Настоєм ромашки промивали гнійні рани, виразки, робили примочки при хворобах очей, сухі компреси з квіток клали на опухлі місця, для чого їх злегка кропили водою, сильно нагрівали на вогні і, наповнивши мішечки, прикладали до болючих місць. На Волині до таких компресів вдавалися, коли боліла голова, зуби (з опухом щоки) [163], на Буковині — при ревматизмі [164].

Росіяни та білоруси подекуди використовували ромашку як засіб від пропасниці (Ярославська, Вітебська губернії) [165].

Широко вживаною була рослина при лікуванні жіночих недуг. Настій її рекомендували породіллям, при маткових кровотечах [166].

Незамінимою була і є ромашка в практиці дитячого лікування — при простудних, шлункових та шкірних захворюваннях.

Раціональність народних спостережень належно оцінена науковою медициною, і в сучасній медичній практиці рослина вживається в дуже багатьох випадках.

До рослин-універсалів віднесла народна фітотерапія лопух великий (Lappa major Gaertn.), лопух малий (Lappa minor DC), лопух павутинястий — рослину, відому в народній медицині багатьох країн [167]. При різних шкіряних недугах (золотуха, фурункульоз, дитячі діатези) [168] пили відвар кореня, робили ванни, свіже листя прикладали у виді компресів, виготовляли мазь (із свіжого подрібненого кореня та олії у співвідношенні —75 г кореня на 200 г олії, настоювали добу у теплому місці) [169]. Така мазь вважалась також засобом, що сприяє росту волосся. На Гуцульщині в таких випадках робили відвар із лопуха та однолітків берези [170].

На всій східнослов'янській території, як і в інших народів, відомий лопух як ліки і при шлунково-кишкових захворюваннях, дизентерії. Якщо українці та росіяни перевагу віддавали відвару кореня, то білоруси — соку свіжої рослини [171].

Лікували ним і простудні захворювання, причому в різних місцевостях існували свої рецепти. На Київщині (Білоцерківський район) в таких випадках рекомендували відвар кореня лопуха на молоці [172]. У Вінницькій області при болях голови різної етіології її мили у відварі кореня лопуха [173], в центральних районах Росії в аналогічних випадках — клали компреси із свіжого листя [174].

Як українська, так і білоруська народна медицина застосовувала лопух при лікуванні ракових захворювань. На Україні, зокрема на Гуцульщині, для таких цілей використовували відвар або горілчаний настій кореня (останній частіше), білоруси ж рекомендували відвар листя лопуха малого, зібраного під час цвітіння рослини [175].

Лопух належав до рослин, які народна уява наділяла магічними функціями. На Поділлі він, зірваний на Купала, вважався засобом, що охороняє від хвороб, нещастя та злих духів [176].

При цілому ряді захворювань звертався народ до м'яти холодної (Mentha piperita L.). У всіх слов'ян та багатьох неслов'янських народів — це перш за все перевірений засіб, що заспокоює болі в шлунку, покращує апетит, припиняє понос та нудоту. Ця властивість

м'яти зафіксована у багатьох етнографічних джерелах [177].

З різних місцевостей досліджуваної території маємо дані про приписувані їй сечогінні, потогінні, жовчогінні та болетамувальні властивості [178]. Вживали її й при серцево-судинних захворюваннях [179].

Привертає увагу своєрідність та багатство народних рецептів, що відбиває регіональну специфіку застосування цієї рослини. Так, у Надвірнянському районі Івано-Франківської області при шлунково-кишкових захворюваннях рекомендували відвар м'яти на молоці [180], у Снятинському районі цієї ж області при кашлі, болю в грудях — відвар м'яти і калини на пиві [181]. Росіяни як сечогінне пили її в суміші з білим вином [182].

У Дніпропетровській області дитині при затяжному кашлі робили купіль із м'яти та ромашки [183]. В Ровенській та Волинській областях у відварі м'яти купали дітей, хворих на рахіт, золотуху та з хворобами шлунково-кишкового тракту [184]. На Гуцульщині (Надвірнянський район) рослину вживали у виді підкурювань при болю та шумі у вухах [185]. Росіяни клали кусок м'яти між десною і щокою, коли боліли зуби [186]. В Галичині її рекомендували при холері [187].

Цікаві дані про цю рослину містять давні пам'ятки медичної культури. «Лечебна книга» XVII ст., наприклад, рекомендує м'яту як засіб від алкогольного сп'яніння. «А коли хошь до пьяна не упиватися, м'ята, коли ее пьешь по рану, в уксусе или вине, в тот день напитися не можешь до пияна» [188].

Вивчення хімічного складу рослини підтверджує раціональність народних спостережень. Ментол, який входить до складу її листя, має спазмолітичні та знеболюючі властивості. Тому виправдане вживання м'яти при невралгічних болях, зубному болі, запальних процесах верхніх дихальних шляхів. Розчин ментолу в валеріаново-ментоловому ефірі (валідол) застосовується при стенокардії, разом з парафіном у виді олівців — при мігрені [189].

Багато можуть підказати науці народні рецепти. Не випадково, мабуть, в Стародавньому Римі столи натирали свіжою м'ятою, вважаючи, що аромат її створює життєрадісний настрій, носили вінки з м'яти в переконанні, що її запах активізує роботу мозку [190].

Експериментальне вивчення впливу фітонцидів м'яти на організм при інтенсивній розумовій і фізичній праці свідчить про їх позитивний вплив на функціо-

нальний стан та механізм регуляції серцево-судинної системи. Подача фітонцидів (у виробничих умовах) один-два рази на день по 20—30 хвилин покращувала самопочуття, знімала втому, головні болі, нормалізувала тиск крові [191].

Універсальність діяння деяких рослин мала регіональну специфіку. Аїр тростинний — Acurus calamus L. («татарка», «татарське зілля», «лепеха», «явор», «явор-корень», «ягур», «плешник», «піски» — в українців; «лепих», «осока», «оренник», «кукла», «ерник», «бабки», «плюшник» — у білорусів; «ирный корень», «ир», «лепиха» — у росіян) в народній медицині східнослов'янських народів відомий переважно як засіб при захворюванні шлунково-кишкового тракту [192]. З такою ж метою вживається він і науковою медициною. Кореневища аїру входять до складу препарату вікалін, який призначають при виразковій хворобі шлунку, дванадцятипалої кишки та гастритах [193]. В деяких місцевостях аїр застосовували й при інших захворюваннях. На Східному Поділлі, наприклад, при частих, довготривалих головних болях рекомендували мити голову кореневищем аїру та спати на подушці, яку наповнювали травою цієї рослини [194]. В центральній частині України, Сибіру та у білорусів Могильовської губернії відваром трави аїру (жменя на одну склянку води) лікували пропасницю [195].

Росіяни Курської губернії у відварі рослини купали дітей, хворих на туберкульоз, порошком кореневища присипали застарілі рани [196].

В Поліському ж регіоні, за нашими спостереженнями, ця типова рослина місцевої флори була універсальним засобом від найрізноманітніших недуг, а лікарські рецепти відзначалися багатством локальних форм.

«Скільки паху, стільки помочі»,— так образно говорять про аїр поліщуки (село Луб'янка Поліського району Київської області) [197].

В центральних районах Полісся він вважався незамінимим засобом при головних болях різної етіології. Так, у Поліському районі Київщини (село Луб'янка) рекомендували мити голову у відварі кореня рослини [198]. На Житомирщині (село Лучанки Овруцького району) в аналогічних випадках робили своєрідні інгаляції (хворий вдихав пар гарячого відвару). В окремих районах західного Полісся (Зарічненський район Ровенської області) при головних болях пили відвар цілої рослини, сам процес лікування супроводжувався рядом

магічних дій (брали тільки ту «лепеху», яку стелили на долівку на Тройцю, мили голову в певні дні — середу і п'ятницю, а помивши, виливали воду через межу на другий город і бігли, не оглядаючись, в хату) [199].

В багатьох місцевостях Полісся аїр (відвар або спиртовий настій, рідше кусок кореневища) застосовували як засіб від зубного болю. На Ровенщині зафіксовано такий спосіб приготування горілчаного настою: в 10 г порошку кореневища заливали півлітра горілки закупорювали, обліплювали її в стоячому положенні тістом і запікали — як печуть хліб. Такий відвар держали в роті на хворому зубі [200]. Пили його і при підозрі на туберкульоз (чарка горілки перед обідом) [201]. Розпарене тепле листя клали у виді компресів при болях попереку [202].

Вважали цю рослину і добрим дезинфікуючим засобом. За свідченням М. А. Носаля, корінь її рекомендували жувати під час епідемій тифу та холери [203]. З такою ж метою застосовувався він і в народній медицині росіян [204]. Кореневище аїру вважалось одним з основних компонентів сумішей для вани для золотушних і рахітичних дітей, а порошком з нього присипали гнійні рани і виразки [205]. Рослина і зараз тут дуже популярна і крім того відома як жовчогінний засіб, як ліки при нирковокам'яній хворобі [206].

В Карпатському регіоні універсальністю діяння наділяли високогірні полонинські рослини — тирлич жовтий (Gentiana lutea L.) і тирлич хрещатий (Gentiana crutiaca L.), арніку (Arnica montana L.), мох ісландський (Centaria islandica L.), стародуб альпійський (Laserpicium alpinum L.), радіолу та деякі інші.

Тирлич жовтий, званий в Карпатах «гінсурою», «джинжурою», рідше «свічурником», пили у виді відвару кореня при захворюваннях шлунку, печінки, легеневих хворобах, ревматизмі, недокрів'ї, ним лікували гнійні рани. «Джинжура» і зараз вживається на Гуцульщині. З її кореня роблять апетитний чай (заливають корінь холодною водою і настоюють вісім — десять годин на сонці), джинжурове вино (заливають невеликий корінь літром червоного вина і настоюють протягом двох тижнів) [207].

При багатьох захворюваннях гуцульське населення вживало арніку, радіолу —«золотий корінь», мох ісландський —«грань», «границя», «плющник», стародуб альпійський —«змієвона». Арніку, наприклад, добре

відому в науковій та народній медицині як ранозагоюючий засіб, горяни застосовували при захворюваннях шлунково-кишкових, нервових, гінекологічних, гіпертонії, бронхіальній астмі тощо. Так, у селі Яворів Косівського району висушені і розтерті квіти арніки додавали в процесі варіння до кукурудзяної кулеші, яку рекомендували споживати при захворюваннях шлунку і печінки [208]. Доцільність цього засобу очевидна, оскільки вже сама кулеша є легкотравною, поживною їжею.

Мох ісландський був відомий як засіб загальнозміцнюючий, такий, що посилює апетит, лікує легеневі недуги.

Однак особливо цінило гуцульське населення змієвону. Про її чудодійну міць ходили легенди. Вважали, що рослина ця, тонкий змієподібний корінь якої тікає, коли копаючи, не покласти біля неї окрайця хліба, здатна лікувати 40 недуг, і серед них важкі захворювання нервової системи. У Верховинському районі (села Верхній Ясенів, Голови) спиртовий настій кореня змієвони вживали для натирання навіть при паралічах [209].

Крім рослин універсальної лікувальної дії цілий ряд рослинних засобів вживався для лікування хвороб, пов'язаних з одним хворим органом. Східнослов'янська народна фітотерапія знає певну групу рослин від «хвороб серця», «шлунково-кишкових захворювань», «простудних недуг», «болю голови» тощо.

З дикорослих трав, що мали більш-менш тотожну лікувальну дію, в усіх слов'ян при захворюваннях шлунково-кишкового тракту крім названих вище вживались золототисячник (в українців —«центурія», «сердечник», «рута», «цвінтура», «цвенторка», «зарка»; у білорусів —«сардэчник», «центаурыя», «тысячник»; у росіян — «сердечник», «сердушник»), перстач прямостоячий — Potentilla termentilla L. (в українців — «золотник», «поперечник», «підойма», «кровляник», «дубравка», «калган»; у білорусів — «дубраўка», «узик»; у росіян —«поддубник»), материнка (у росіян —«душица», «богородичная трава», «материнка»; у білорусів —«матередушка») та ін.

Це давні перевірені засоби, які вживає і наукова медицина. В окремих місцевостях ці рослини мали дещо ширшу лікувальну дію. В ряді областей України золототисячник використовувався при жіночих захворюваннях, зокрема маткових кровотечах (Чернігівська,

Сумська, Дніпропетровська області) [210], росіян Курської губернії — при кашлі та малярії [211].

Перстач був особливо популярним у мешканців Карпат, Закарпаття. Спиртовий настій кореня, рідше відвар пили і при шлунково-кишкових захворюваннях, і при болях попереку, і при загальному ослабленні організму, на що вказують вдало підібрані назви рослини —«підойма», «поперечник», «золотник» та ін. [212] На закарпатській Бойківщині перстач широко застосовувався при маткових кровотечах. З цією метою пили міцний відвар (варили біля півгодини) кореня по півсклянки тричі на день. Звідси поширена тут назва «кровляник» [213].

У північних та центральних районах Білорусії перстачем лікували рани, панариції, інші недуги, для чого робили порошок з кореня, горілчаний настій, відвар або мазь [214].

При хворобах нирок і сечового міхура ефективними засобами, як і в інших слов'ян, були польовий хвощ (Equisetum arvense L.) —«сосонка», «смерічка», «падиволос», «йолочка», спориш (Polugonum aviculare L.), подорожник ланцетолистий. Щодо польового хвоща, то в народній медицині росіян він був особливо популярним при кровотечах та важкозаживаючих ранах [215]. Як кровоспинний засіб відомий він і в народній медицині інших європейських народів. Зокрема, у Франції ефективним кровоспинним засобом є вино, настояне на траві польового хвоща (15—20 г на літр білого вина, настоюють тривалий час, вживають натще по 100—150 г, застосовують і як очищувальний лосьон) [216].

При захворюваннях печінки і жовчних шляхів скрізь на досліджуваній території і в багатьох слов'ян вживали цмин пісковий — Helichrysium avenarium L. (в українців —«безсмертник», «суховійки», в білорусів —«хлял тоўти», у росіян —«бессмертник»). Його пили у виді настою переважно перед їжею. В аналогічних випадках робили відвар і з кореня кульбаби — Leontodon taraxacum L. (в українців —«молочай», «подуйчники», «сліпота»; в росіян —«подорожник», «желтый цикорий»; у білорусів —«молочай»). В окремих регіонах, наприклад на Київщині, відвар кореня кульбаби вважався також добрим протималярійним засобом [217]. На Ровенщині (село Полиці Володимирецького району) суміш тертого кореня кульбаби з медом вважалась ефективним засобом при екземі [218].

На чернігівському Поліссі і в Білорусії горілчаним

настоєм квітів або кореня кульбаби натирались при ревматизмі [219]. Особливо популярною була кульбаба в російській народній медицині. Тут закріпилась за нею назва еліксиру життя. Рослина застосовувалась при жовтяниці, водянці, як заспокійливий засіб при безсонні, у виді компресів — при укусах гадюки тощо [220].

Асортимент засобів, вживаних українцями, росіянами, білорусами при кашлі, запаленні легенів, захворюваннях простудного характеру, має багато спільного. Підбіл, чебрець, дивина, алтей побутували скрізь на досліджуваній території, вони відомі багатьом іншим слов'янським та неслов'янським народам [221]. Підбіл — Tussilago farfara L. («копитень», «копитняк», «мати-мачуха»— в українців; «подбел», «мать-мачеха», «белокопытник»— у росіян; «мать-мачеха»— у білорусів), як свідчать етнографічні джерела,— давній перевірений засіб від кашлю в усіх трьох східнослов'янських народів [222]. Раціональність народних спостережень підтверджена науково, в аналогічних випадках вживається він і в науковій медицині. В деяких місцевостях рослина лікує й інші недуги. Так, росіяни подрібнене свіже листя підбілу прикладали до наривів, пухлин, фурункулів [223]. З такою ж метою застосовують листя підбілу українські горяни і зараз. У Косівському районі на Івано-Франківщині нами записано інформацію про успішне лікування слоновості листям підбілу разом з листям оману [224]. Білорусам теж були відомі лікувальні властивості підбілу. Для лікування ран, наривів свіже листя та цукор складали шарами у посуд, закривали його та закопували в землю. Коли суміш перетворювалася в однорідну масу, додавали 0,5 кг меду на 1 кг маси і приймали по одній столовій ложці, а також прикладали до ран, наривів, рожистих місць [225].

Російська народна медицина крім того рекомендувала сік свіжого листя та кореня при туберкульозі, малярії, золотусі, як жовчогінний та потогінний засіб [226]. Українське населення Галичини знало підбіл як засіб від пропасниці [227].

Чебрець — Thymus serpylium L. (в українців —«чабер», «чобрик», «чебрик», «чебрик»; у росіян —«богородицкая трава», у білорусів —«чобэр») крім своєї основної функції — ліки від кашлю, простудних захворювань, яка підтверджена науково (екстракт чебрецю, наприклад, входить до препарату «пертусин»), в Карпатах був визнаним засобом при серцевих захворюван-

нях, жовтяниці [228]. На Поліссі вважали, що чебрець добре заспокоює нервову систему. Рекомендували приймати внутрішньо і як зовнішнє для ванн (село Полиці Володимирецького району Ровенської області) [229]. На Чернігівщині (Городнянський, Ріпкинський райони), подекуди на Волині (село Видерта Камінь-Каширського району) його вважали засобом від багатьох недуг [230].

Як заспокійливий засіб при безсонні, невралгічних болях, при спазмах шлунку та кишечника вживали чебрець росіяни [231], білоруси — при анемії та маткових кровотечах [232]. Народ наділяв цю рослину магічними функціями. Подекуди на Україні вважали, що підкурювання чебрецем під час релігійних свят забезпечить сім'ї достаток. Певних магічних дій дотримувались іноді при зборі рослини. Наприклад, на Бойківщині лікувальні властивості приписували екземплярам, зірваним тільки до схід сонця на Івана Купала та посвяченим у церкві [233]. У віруваннях росіян Пермської губернії чебрець здатний приносити щастя, і його носили в ладанках [234].

При легеневих недугах, бронхіті, катарах верхніх дихальних шляхів, туберкульозі легень дуже популярною була дивина — Verbascum nigrum L. (в українців — «коров'як», «дивина»; у білорусів — «дзіванна»; у росіян — «царський скипетр», «коровяк», «дивина», «дзиндзивер»), рослина, за свідченням К. Мощинського, відома в народній медицині усіх слов'ян [235].

В українців рослина мала дещо ширше застосування. Гуцули вважали її загальнозміцнюючим засобом. У відварі її купали дітей, «аби були здоровими» [236], «аби були товсті та великі» [237]. Подекуди на Західному Поділлі у відварі дивини купали дітей, хворих на туберкульоз (Заліщицький район Тернопільської області) [238], Східному Поділлі — такі купелі застосовували при хворобах сечового міхура [239].

На Черкащині горілчаний настій насіння дивини («коровяка») у виді полоскань вважався добрим болетамувальним засобом при зубному болі (село Шевченкове) [240]. Подекуди на Волині соком його цвіту виводили бородавки [241], на Київщині — закапували свіжі рани (Білоцерківський район) [242]. Гуцули у відварі дивини купали хворого: «Як має умерти, то умре зараз по купелі, а як має подужати, то стає йому легше по ній» [243].

Скрізь на Україні наділяли цю рослину і магічними

функціями іншого характеру. Якщо у домашньої тварини заводились черв'яки, треба було розшукати до схід сонця дивину, пригнути її до землі, прикласти камінцем зі словами: «Як випадуть з рани хробаки, тоді я тебе випущу» [244]. У росіян Тульської губернії аналогічною магічною функцією наділяли чортополох [245].

З локальних засобів при легеневих недугах, кашлі українське та білоруське населення Полісся знало бобівник трилистий (Menyanthes trifoliata L.) [246], в західній та центральній частині Українського Полісся, як і подекуди в Росії,— буркун (Melilotus officinalis L.) [247], в Карпатах особливо популярним був алтей —(Althaea afficinalis L.) «слиз», «слизівник» [248], на Полтавщині — ромашка [249]. На переважній частині України та у білорусів як ефективний засіб при легеневих недугах, затяжному кашлі зафіксовано вживання бедринцю (Pimpinella saxifraga L.) у виді спиртового настою [250].

В арсеналі засобів східнослов'янської фітотерапії, при серцево-судинних захворюваннях поширеними були валеріана (в українців —«авер'ян», «валер'ян», «одолян», «одолен-зілє», «чортове ребро»; у білорусів — «валер'ян»; у росіян — «аверьян», «марьянка», «маун», «козлик», «лихорадочний корень», «вырагуша»), конвалія, горицвіт, рослини, відомі в народній медицині багатьох народів та визнані науковою медициною [251]. В деяких місцевостях лікувальна дія цих рослин значно ширша.

В українців спиртовий настій кореня валеріани або відвар кореня заспокоював нервову систему, сприяв травленню, «розігрівав» шлунково-кишковий тракт, був вітрогінним, глистогінним, а також засобом «од поруки» [252]. У Карпатах, де ця рослина, за свідченням К. Мошинського [253], зберегла давню слов'янську назву —«одолян», «одолен-зілє», її вважали ліками від епілепсії, «суму» [254]. Бойківське населення, щоб забезпечити себе і дім від всякої напасті, вирощувало валеріану у квітниках біля хати. Звичай цей у деяких селах зберігся до наших днів [255].

Росіяни Воронезької і Курської губерній вживали її у виді відвару або для підкурювання при малярії. В Курській губернії за нею навіть закріпилися назви — «вырагушная трава» або «лихорадочная трава» [256].

Конвалія — загальновідомий засіб при серцевих та деяких інших захворюваннях. Ще в «травнику» 1771 р. згадується, що квіти конвалії діють снотворно, протисудомно, слаблять, ягоди мають протималярійну

дію [257]. Подекуди на Україні (Східне Поділля, Гуцульщина) нею користувались при очних захворюваннях, пропасниці [258]. Клали примочки з конвалії при захворюваннях очей і росіяни [259]. В Курській губернії настоєм кореня рекомендували промивати застарілі язви [260]. Білоруси Вітебської губернії вживали її при конвульсіях у дітей та при епілепсії [261]. Крім загальнопоширених відварів та спиртових настоїв в окремих місцевостях були свої, складніші та оригінальніші рецепти. В Дніпропетровській області, наприклад, корень валеріани заливали горілкою, шляшку ставили в глечик, засипали його житом, кружком з хліба закривали глечик, обмазували його тістом і ставили в піч після випічки хліба. Як вихололо — ліки були готові [262]. На Волині готували відвар конвалії на горілці (цілої рослини з коренем) [263], на Житомирщині — настій її на меду [264]. В Саратовській губернії малярію лікували настоєм конвалії на вині, в Вітебській — коренем конвалії [265]. Часто ці рослини поєднували з іншими компонентами. На Гуцульщині (село Яворів Косівського району Івано-Франківської області) робили суміш валеріани, конвалії і пустирника. Спиртовий настій з узятих порівну частин цих рослин і зараз користується популярністю в цій місцевості [266]. В Дніпропетровській області «од порухи» вживали спиртовий настій суміші валеріани, ракових шийок, горицвіту, кореня ромашки, переступня і огірошника [267].

На Українському та Білоруському Поліссі здавна відомим ефективним засобом при серцево-судинних захворюваннях був горицвіт весняний — Adonis vernalis L. («стародубка», «чорногірка»— в українців; «адонис весенний», «горицвет», «желтоцвет», «черногорка»— у росіян), іноді в суміші з валеріаною [268].

Лікували серце також пустирником (Leonorus cardiaca L.). В українців та білорусів його і називали «сердечником». Рослина ця широко введена в клінічну практику при серцево-судинних неврозах, гіпертонії, пороках серця, міокарді, кардеосклерозі, грудній жабі та ін. Росіяни пили при серцевих недугах настій льонка звичайного (Linaria vulgaris Mill.) [269].

Етнографічні джерела з білоруської та української території не фіксують вживання льонка в таких випадках.

На Україні цією рослиною лікували й інші недуги. У Ровенській та Волинській областях її вживали при хворобах нирок, печінки, жовтяниці, відваром з неї або

маззю з квіток льонка лікували екземи та інші шкірні захворювання [270].

Рослинні засоби народної хірургії досліджуваної території аналогічні з вживаними багатьма народами. Це згадувані вже деревій, подорожник, лопух, спори плауна та ін. При переломах і вивихах українці та білоруси застосовували живокіст — (Symphytum officinale L.). Українці готували з нього відвари, або робили компреси з сирого потовченого кореня. У білорусів існували свої багатокомпонентні рецепти мазей для переломів: свіжий корінь розтирали, сухий товкли, додавали сірку, каніфоль, несолений свинячий жир, кип'ятили. Коли суміш охолола, додавали білок сирого яйця або пережарювали корінь із свинячим жиром. В напівохолоджену масу додавали камфорне масло. Така мазь добре діяла і при ревматизмі та різних пухлинах [271].

В окремих місцевостях України живокіст мав ширше застосування. Гуцули у відварі його кореня мили голову при болях ревматичного характеру [272], купали дітей, щоб були здоровими [273]. Цікаві відомості, що дещо розширюють існуючу в літературних джерелах інформацію про цю рослину, зібрано нами на Поліссі. Тут при лікуванні розсіяного склерозу вживали попеременно у виді натирань горілчаний настій кореня рослини та мазь, у склад якої крім живокосту входив несолоний тваринний жир [274].

У росіян Курської губернії рослина ця застосовувалась внутрішньо при дизентерії та легеневих недугах, у виді ванн — як загальнозміцнююче [275].

Народна педіатрія українців, росіян та білорусів широко використовувала такі рослини, як згадувана ромашка, триколірна фіалка (Viola tricolor L.), череда (Bidens tripartitus L.), материнка (Origanum vulgare L.). Їх найпоширеніша лікувальна функція — шкірні недуги (золотуха, діатез, фурункульоз). Популярні ці рослини в народі і зараз. В Косівському та Верховинському районах Гуцульщини, наприклад, триколірна фіалка вважається одним з найефективніших засобів при струпах на голові. П'ють у таких випадках відвар з розрахунку 10 г рослини на 200 мл води, по одній столовій ложці три-чотири рази в день [276].

Деякі з названих рослин мали в народі дещо ширше застосування. Так, материнка вважалась ефективним засобом при захворюваннях шлунково-кишкового трак-

ту. До речі, в аналогічних випадках застосовує її і наукова медицина [277].

Широко вживаною була рослина при гінекологічних захворюваннях. На Снятинщині Івано-Франківської області, наприклад, хворим на жіночі недуги рекомендували купелі у відварі материнки [278]. В ряді місцевостей України та Росії такі купелі робили при загальному виснаженні організму та при ревматизмі [279]. В Єнісейській губернії в останньому випадку пили відвар материнки [280]. Горілчаний настій рослини вживали при зубному болі, розтертий порошок вдихали при нежиті [281]. Аналогічну дію при нежиті мали компреси з свіжого листя на чоло та скроні [282]. Сік вважався засобом, що охороняє від укусу. В давнину рослина вважалась оберегом від чар [283].

Однією з специфічних рис народної фітотерапії слов'ян було вживання з лікувальною метою отруйних рослин. Етнографічна література подає нам відомості про застосування в практиці народного самолікування таких отруйних рослин, як дурман (Datura stramonium L.), белладонна (Atropa belladonna L.), купина лікарська (Polygonatum officinale all.), очиток їдкий (Sedum acre L.), багно болотяне (Ledum palustre L.), чемериця (Veratrum album L.), ряст (Corydalis solida Sm.), чистотіл (Chelidonium majus L.), блекота (Hyascyamus niger L.) та ін. Лікування ними в більшій мірі, ніж іншими рослинними засобами, поєднується з елементами магії та знахарства. Вже сам процес збору передбачає різні магічні дії. Гуцули, наприклад, копаючи белладонну («матріган»), кидали навколо неї гроші, імітували танець. Вірили — все, що робить той, хто копає цю рослину, буде робити і той, кому дадуть напитися відвару з неї [284]. Бойки, викопавши корінь белладонни («недрагуля»), клали на це місце хліб і сіль — своєрідну жертву землі [285]. За віруваннями, поширеними на Буковині, якщо рослину копають зі злим наміром, то при цьому люди сваряться, кричать, називають її «матриганом», а якщо з добрим, то, йдучи копати, несуть з собою частування — хліб, горілку, мед. Копаючи, пестять її, обнімають, звуть «царичкою» [286]. В таких віруваннях дійшли до нас залишки давніх культів, сліди язичеських поклонінь силам природи. Знаючи про отруйність, з такими рослинами поводились обережно. Як правило, рекомендували для зовнішнього вживання (компреси, ванни, підкурювання).

Як внутрішнє використовували рідко, в мінімальних

дозах (15—20 крапель на півсклянки води, двічі на день; порошку «на кінчику складного ножика»), переважно в суміші з іншими рослинами.

За нашими спостереженнями, на Закарпатті купелі з відвару белладонни вважались добрим засобом від ревматизму. При цьому застерігали, щоб при варінні та купанні не дихати парою, бо можна отруїтися. Пояснювали також, що бажаного ефекту досягають не одразу. Після двох-трьох ванн самопочуття хворого не змінюється, на четвертий-п'ятий раз він відчуває погіршення, а за шостим-сьомим разом йому стає краще. Вважали, що дев'яти купелей досить для повного одужання [287]. На Буковині відвар рослини вживали внутрішньо, як абортивний засіб [288].

Особливо популярним в народі був чистотіл, про що свідчить багатство народних назв (в українців —«розтопасть», «цинедонія», «путтинник», «земизово», «плодисток», «цвінталія», «бринзолія», «сєруха», «бородавник», «ластовичник», «простудник», «раннік», «кривавичник»; білорусів —«бельмечник», «морошник», «ранник», «сэрэбряник», «головешник»; у росіян —«чистяк», «гладушник», «цинедоний», «бородавошник»). Одна з них, зафіксована в Карпатах —«розтопасть», «розтопаск», за свідченням К. Мошинського, давньослов'янська [289], деякі вказують на лікувальні властивості рослини, етимологію інших пояснити важко. Широке загальнослов'янське побутування мала лікувальна дія рослини як засобу від шкірних недуг — висипок,бородавок, лишаїв, грибка, плям на шкірі тощо [290]. Ця властивість чистотілу була відома ще стародавнім грекам та римлянам [291]. Користувались свіжим соком рослини, яким двічі-тричі на день змазували уражене місце; або міцним напаром,хоч вважали, що останній менш ефективний. Російська народна медицина використовувала цю рослину і як протималярійний засіб — у виді компресів з свіжого листя, які прикладали до п'ят (Курська губернія) [292]. В аналогічних випадках — як внутрішнє застосовувала чистотіл і чеська народна медицина [293].

Рослина і зараз дуже популярна в народі. Крім згаданої лікувальної функції вона, як свідчать матеріали польових досліджень, вживається на Поліссі та в Карпатах як ефективний засіб при хворобах печінки, жовчного міхура, жовтяниці та з метою профілактики й лікування раку [294]. На Поліссі з цією метою готують напар з висушеної трави з розрахунку одна столова ложка на одну склянку води, п'ють не більше однієї

скляники на день. Гуцули віддають перевагу відвару кореня рослини [295]. Як вважає М. А. Посаль, відомості про чистотіл як профілактичний та лікувальний засіб від ракових захворювань увійшли в народ під впливом медичної літератури [296].

Скрізь на досліджуваній території зафіксовано вживання як засобу від зубного болю блекоти (Hyaseyamus niger L.), рослини, відомої в народній медицині багатьох народів. Аналогічним скрізь був і спосіб використання її. Насінням блекоти підкурювалися — кидали його на вогонь і вдихали дим або клали разом з іншими травами в дупло хворого зуба [297]. На Закарпатті в аналогічних випадках курили цигарки, які виготовляли з суміші блекоти, дурману і шавлії. Такі ж цигарки рекомендували при астматичних приступах.

На Поліссі і Волині при подагричних і ревматичних болях розтирались спиртовою настойкою блекоти, змішуючи її з невеликою кількістю олії [298]. В цій же місцевості спиртову настойку листків блекоти разом з листками теж отруйної рослини — болиголова крапчастого (Conium maculatum L.) в рівних частинах (дві частини суміші на п'ять частин спирту) пили у дуже мінімальних дозах (дві краплі на одну столову ложку води) при сильних внутрішніх болях, конвульсіях, епілепсії [299]. Білоруси Полісся відваром листя лікували рани від укусу змій [300].

Як протималярійний засіб в українців, як і росіян та білорусів, відома така отруйна рослина, як очисток — Sedum acre L. («молодило», «зілля од безбеті», «заяча капуста»— в українців; «чистец», «очисток»— у росіян; «чистец»— у білорусів) для підкурювання та у виді відвару [301]. На всій території Білорусії, в українців Полісся та росіян Сибіру зафіксовано вживання багна болотяного (Ledum palustre L.). При аналогічній лікувальній дії рослини (при захворюваннях простудного характеру, кашлі, туберкульозі легень, коклюші, болях голови) різноманітністю та локальною специфікою відзначалися народні рецепти. Українське населення Полісся, як і росіяни, найчастіше застосовувало водяний настій рослини [302], білоруси з відвару рослини з молоком або медом робили інгаляції [303]. Якщо врахувати, що багно болотяне містить фітонциди, дубильні речовини та ефірні масла, то вживання його виправдане. Українці Полісся застосовували його зовнішньо як відвар разом з чемерицею і копитняком, або мазі, до

складу якої входив ще й свинячий жир,— при ревматизмі [304].

Етнографічні джерела фіксують вживання у ряді місцевостей мухоморів червоних. Так званий «мухоморовий спирт», способи приготування якого відзначалися певною локальною специфікою, відомий як ефективний засіб при радикулітах та гострих ревматичних болях в усіх трьох східнослов'янських народів.

За нашими спостереженнями, багатоманітністю відзначаються рецепти приготування «мухоморового спирту» на Українському Поліссі.

В окремих районах Сумської та Київської областей (село Слоут Глухівського району, село Луб'янка Поліського району) мухомори в закритому посуді ставили в тепле місце, через деякий час вони пускали сік. Це і був «мухоморовий спирт» [305]. Аналогічний спосіб приготування «мухоморового спирту» зафіксований на Білоруському Поліссі [306] та у росіян Новгородської губернії [307]. В Щорському районі на Чернігівщині (села Сновське, Гірськ) робили спиртовий настій з сушених мухоморів, в Новгород-Сіверському і Семенівському районах цієї ж області (села Михальчина Слобода, Погорільці) — зі свіжих [308]. В селі Лучанки Овруцького району Житомирської області залиті спиртом свіжі мухомори на 12 днів закопували в землю [309]. Один з оригінальних способів приготування «мухоморового спирту» знало білоруське населення Полісся. Там пляшку з залитими горілкою мухоморами запікали в буханці хліба [310]. Білоруси вживали мухомори і як внутрішнє— у вигляді порошку при малярії [311].

Варто зауважити, що українське населення Карпат, в лікувальній практиці якого гриби займали помітне місце, мухоморів з цією метою не вживало.

В усіх східнослов'янських народів зафіксовано вживання сушених білих грибів, розмочених в молоці або гарячій воді, як ранозагоюючого засобу, особливо при гнійних ранах та наривах.

Викладені факти свідчать про значне місце дикорослих лікарських трав в народній фітотерапії, про багатий народний рецептар, в якому знайшла відбиття етнічна й регіональна специфіка.

Дерева, кущі та лісові ягоди в народній медицині. В основі використання з лікувальною метою різних порід дерев в східнослов'янській народній медицині лежать, без сумніву, їхні реальні властивості, багатовікові спостереження і досвід. Однак з усіх рослинних

лікувальних засобів тут чи не найбільш виразно проступають елементи давніх язичницьких вірувань. Літературні джерела подають нам відомості про шанування слов'янськими племенами «священних» гаїв, поклоніння певним видам дерев [312]. Переважання тих чи інших видів варіюється залежно від географічних умов, етнічних та місцевих традицій.

У східних слов'ян особливою шаною і увагою оточували дуб — як дерево «чисте», «добре», «святе» [313]. Листю його приписували апотропеїчні властивості, корі — широку лікувальну дію, тотожну у всіх східнослов'янських народів і основану на раціональному досвіді народу. Знання про в'яжучі властивості дубової кори давало підстави використовувати її як хороший ранозагоюючий засіб — вживати для полоскання ротової порожнини при запаленні слизової оболонки, ангінах, болі зубів, внутрішньо — при розладах шлунку, поносах [314]. В Українських Карпатах з лікувальною метою використовували і жолуді, які сушили, подрібнювали на порошок і курили в люльці при болі зубів (Турківський район Львівської області) [315] та камбій, відвар якого пили при кашлі (Воловецький район Закарпатської області) [316].

Зафіксовані в літературі архаїчні обряди з березою у східних слов'ян дають підставу говорити про ту велику роль, яка відводилась цьому дереву в житті народу [317].

Справді, згідно з етнографічними записами другої половини XIX — початку XX ст., береза займала особливе місце в народній медицині східнослов'янських народів. Для лікування використовували її листя, бруньки, кору та сік, нарости на березі та березовий дьоготь. Березовий сік, водяний або горілчаний, настій березового листя — давній перевірений засіб від кашлю, хвороб дихальних шляхів, туберкульозу [318]. Раціональність народного спостереження підтвердило успішне застосування настою з березового листя під час Вітчизняної війни як вітамінного напою при язвах та довго незаживаючих ранах, туберкульозі легень та ряді шлунково-кишкових захворювань [319].

Настій березових бруньок на горілці — дуже популярний ранозагоюючий засіб у всіх трьох східнослов'янських народів [320]. Таким же настоєм натирались при ревматизмі, пили його при пропасниці та ін.

Польові матеріали підтверджують та дещо розширюють відомості про лікувальні властивості берези.

В Камінь-Каширському районі Волинської області, наприклад, зафіксовано вживання березового соку як ефективного засобу при нирково-кам'яній хворобі [321], в селі Тимоновичі Семенівського району на Чернігівщині — березового дьогтю при ракових захворюваннях. Приймали його, капаючи на білий хліб та запиваючи молоком. Дозу поступово збільшували — від однієї краплі до двадцяти. Взагалі дозування ставилося в залежність від індивідуальних властивостей організму. Вважали, що організм сам регулює необхідну йому кількість лікувальних препаратів [322]. Якщо взяти до уваги, що березовий гриб — чага («цель», «чир», «жигва») признаний не тільки народною, а й науковою медициною як засіб, що має протиракові властивості, то заслуговують на увагу й інші препарати цієї рослини, вживані в народі при лікуванні цієї недуги.

Етнографічні джерела другої половини XIX—XX ст., польові матеріали автора фіксують вживання як ранозагоюючих засобів відварів кори ясена, верби, листя бука, вільхи, липи. Зокрема, дуже цікаві дані маємо про різносторонню лікувальну дію липи, що, можливо, зберігає залишки її тотемічного культу, властивого, за даними К. Мошинського, усім слов'янам [323]. Як доказ учений приводив такий факт: культові споруди з давніх-давен оточені липами [324]. Липовий цвіт — один з найбільш популярних засобів від кашлю в усіх слов'янських народів [325]. Білоруси застосовували його разом з цвітом картоплі та медом [326].

Цікаві дані маємо про різноманітні способи лікування липою з української території. На Східному Поділлі у відварі її кореня мили голову при болях різної етіології. Таким самим відваром лікували очні захворювання. В цьому випадку лікування супроводжувалось різними магічними діями. Ішли за липою до схід сонця, коли ще не проспівали півні, варили вночі тощо [327]. На Поліссі порошок з липового вугілля разом з цукром додавали до кип'яченого молока, пили двічі на день при болях в шлунку та різкому похудінні. В Карпатському регіоні (Сколівський район Львівської області) відвар з камбію липи на молоці вважався перевіреним засобом від ран [328]. Білоруси в тотожних випадках клали компреси з свіжого листя [329].

Аналогічну в усіх східнослов'янських народів функцію мала бузина, рослина, пов'язана в народній уяві з різними віруваннями та повір'ями. Місце, де ріс цей кущ, вважалося оселею нечистої сили [330]. Бузини не слід

викопувати, бо постійно будуть докучати всякі хвороби. За іншим повір'ям, викопування її кореня викликає судороги кінцівок, а спалювання — нариви на спині [331]. Нею не можна бити худоби, бо та буде сохнути та ін [332]. Але в той же час народна медицина широко використовувала цю рослину, знану в медичній практиці й інших слов'ян. Скрізь на досліджуваній території відвар її квітів пили при простудних захворюваннях, сильному кашлі і навіть туберкульозі легень [333]. Подекуди на Бойківщині (Сколівський район Львівської області) настій квітів бузини вважався ефективним засобом при ревматизмі та радикуліті. Його приймали внутрішньо, випиваючи дві-три склянки на день, а з запарених кип'ятком квітів клали компреси на болючі місця [334]. З лікувальною метою вживали і листя та кору бузини. На Гуцульщині листя використовували як проносне: 15—20 г його варили в 0,5 л молока протягом 10—15 хв. Пили охолоджений відвар натще по півсклянки. А розтерті з листочками молоді гілки клали як компреси при запальних процесах шкіри. В деяких місцевостях (Хмельницька область) та у Білорусії при шкірних захворюваннях, зокрема рожистих запальних процесах, прикладали натерту бузинову кору [335]. Подекуди в центральних областях України (Київська область) з цією метою її змішували з житнім борошном [336]. За свідченням В. Деміча, в центральних районах Росії бузину вживали як блювотний засіб та як послаблюючий. А протилежну їх дію пояснювали так: кора, зідрана вранці до схід сонця знизу вверх — викликає блювання, а зверху вниз — послаблює. Аналогічне повір'я, за свідченням В. Деміча, побутує і в інших народів [337].

Широко зафіксовано в народній медицині вживання вільхи чорної та вільхи сірої. В'яжучі властивості обох її видів були відомі ще в Київській Русі і вже тоді відвари їх кори вживалися для полоскання горла і ротової порожнини при запальних процесах [338]. В аналогічних випадках вживали її українці, росіяни та білорус. Листя вільхи вважалось добрим потогінним засобом. Дані етнографічної літератури подають відомості про популярність «сухих ванн» зі свіжого листя вільхи при ревматизмі, подагрі, паралічах [339]. Про популярність в народі лікування багатьох хвороб простудного характеру «сухими ваннами» з вільхи і зараз згадують М. А. та І. М. Носалі, В. Комендар та ін. [340] На Білоруському та Українському Поліссі відвар або настій шишкояг

вільхи пили при захворюваннях шлунково-кишкового тракту.

У всіх слов'янських народів здавна перевіреним засобом при простудних захворюваннях була калина, готували її по-різному, так само і лікувались неоднаково. Крім відвару ягід або сиропу, вживаних повсюдно, існували свої оригінальні суміші, в склад яких входила калина. В центральних областях України пили відвар ягід з молоком і медом [341], на Волині перевагу віддавали відвару з зелених гілок калини, який пили двічі в день по одній склянці, одночасно вживаючи і сік зі свіжих ягід [342]. На Бойківщині (село Мшанець Старосамбірського району) ягоди калини разом з часником додавали до горілки. Гуцули (село Яворів Косівського району) знали інший рецепт: на одну склянку води брали по ложці цукру, смальцю і ягід калини, все це кип'ятили. Одержана суміш була денною нормою, яку випивали за три рази перед їжею [343]. На Покутті вживали відвар м'яти і калини на пиві. В охолоджений напій додавали сире яйце [344]. На Київщині розтерті з цукром ягоди калини і відвар з калинового листя рекомендували як профілактичний засіб при ракових захворюваннях. В окремих місцевостях України (Полтавщина) та деяких місцевостях Росії (Новгородська, Пермська губернії) ягоди калини давали дітям при коклюші [345].

В ряді місцевостей з лікувальною метою використовували листя, кору, корінь рослини. Гуцули свіжим листям гоїли рани, чиряки, нариви, клали у виді компресів [346], населення західного Полісся (Ровенська область) в аналогічних випадках користувалося свіжими розім'ятими ягодами або розтовченою корою молодих гілок [347]. У В'ятській губернії в таких випадках пили сік із свіжого листя калини [348].

На переважній частині території України та на Білоруському Поліссі відвар кори у виді промивань вживали при болісних маткових кровотечах [349]. З аналогічною метою, тобто при внутрішніх та зовнішніх кровотечах, використовує препарати з калини сучасна наукова медицина.

Інший популярний в народному лікуванні кущ — шипшина («свербнуз», «дика рожа», «драп», «свербовці»). Її цілющі властивості були добре знані вже в Київській Русі. Як свідчать давні пам'ятки літератури, «свороборину» вважали основним «противоскорбутическим» засобом і не без підстав [350]. Як свідчать

наукові дані, плоди шипшини є справжньою скарбницею вітамінів (кілька її ягідок вистачає, щоб забезпечити добову норму вітамінів А і С). Крім того, вони містять й різноманітні мінеральні солі, рибофлавін, вітамін Р і вітамін К. В народній медицині українців вона мала особливо широку сферу побутування. Чай з плодів шипшини пили при таких важких захворюваннях, як скарлатина, тиф, запалення нирок, хворобах шлунку і печінки, туберкульозі. Подекуди (Ровенщина, Житомирщина) популярністю користувалась настойка з її плодів на горілці [351]. А чай з листків шипшини добре діяв на шлунок, поліпшував його моторну функцію, кріпив, заспокоював болі [352]. Відвар її коренів вважався засобом, який розчиняє всякі камені в організмі або розщеплює їх на окремі піщинки. На Гуцульщині, як нам повідомляли, такий відвар готували на молоці, вважаючи його особливо помічним при жовчнокам'яній хворобі [353]. В цій же місцевості при гіпертонії рекомендували відвар молодих гілок шипшини [354]. Як загальнозміцнюючий засіб чай з плодів шипшини застосовували й росіяни [355].

В місцевостях, багатих на хвойні та мішані ліси, в практиці народного лікування широко використовувались сосна на смерека. Лікувальні властивості сосни, зокрема хвої, були відомі ще в епоху Київської Русі, нею лікували цингу. Польові матеріали свідчать про різнобічність її застосування на Україні, особливо в Карпатах. Відвар її бруньок (збирали їх у березні) пили при простудних захворюваннях, болях горла, при ревматизмі робили ванну з бруньок [356].

Сироп з молодих пагінців сосни, які пересипали цукром, був популярним ліком при астмі, кашлі, легеневих недугах. Ці препарати і зараз користуються популярністю в народі. Подекуди на Бойківщині (Сколівський район Львівської області) при захворюваннях простудного характеру використовують так званий «вітамін», який готують з відвару пагінців сосни і цукру у співвідношенні на 1 л відвару 500—600 г цукру [357].

У багатьох випадках застосовували живицю. Нею лікували туберкульоз легень (приймаючи по чайній ложці з гарячим молоком три-чотири рази на день) [358], тромбофлебіт (у вигляді компресів з будь-яким жиром), опіки та екзему. Вона була одним з необхідних компонентів мазей для лікування застарілих, довго незаживаючих ран. Інші складники залежно від місцевості були різними. Так, на Східному Поділлі в склад такої

мазі крім живиці входили олія і віск [359], на Рівненщині (село Полиці Володимирецького району) — внутрішнє сало і віск або прополіс [360].

У Карпатському регіоні популярною в лікуванні була смерека — у відварі її шишок купали рахітичних дітей, парили ноги при ревматичних захворюваннях.

Ряд лікувальних засобів всіх східнослов'янських народів при тотожності дії в окремих місцевостях мали значно ширшу сферу застосування. Так, добре відомий усім слов'янам ялівець — як засіб при захворюванні нирок — в Карпатах вживали при найрізноманітніших недугах. У відварі його плодів або коріння мочили ноги при подагрі, ревматизмі і тромбофлебіті. Настій плодів приймали від кашлю [361], виготовляли з них сечогінний сироп для дітей, пересипаючи їх цукром. Пили такий сироп чотири рази в день по чайній ложці протягом тижня [362]. Тотожну лікувальну дію приписували і сухим листям ялівцю. Відвар з них у співвідношенні 1 до 30 давали пити при запаленні сечового міхура по півсклянки тричі на день після їжі [363]. Подекуди на Гуцульщині (Косівський та Верховинський райони) ягодами, потовченими з овечим жиром, лікували шкірні недуги. В околицях Коломиї на Івано-Франківщині їх рекомендували їсти сирими по 6—10 штук на день для профілактики епідемічних захворювань — холери, тифу, скарлатини [364]. З аналогічною метою житло окурювали гілками ялівцю або розкладали з них вогнища на дорогах, що вели із зараженних місць [365]. Уже сусіди гуцулів — бойки значно рідше вживали ялівець. З відвару ягід тут робили ванни при ревматизмі, пили при захворюваннях нирок і печінки [366].

Зафіксовано в Карпатах і вживання з лікувальною метою глоду («гліг», «малай», «лога»). Відвар його квітів, рідше ягід та листків пили при захворюваннях серця та підвищеному кров'яному тиску [367]. На Закарпатті перевагу віддавали спиртовому настою плодів, вживаючи по 30—50 крапель тричі на день [368]. У Волинській та Рівненській областях зібрано відомості про лікувальні властивості терну (Prunus spinosa L.). В даній місцевості настій його квіток використовували як проносний засіб, ягід, навпаки, як в'яжучий, відвар з коренів — як температурознижуючий [369]. Вважали також, що чай з цвіту або ягід терну робить людину стійкою проти захворювань [370]. На Східному Поділлі певними лікувальними властивостями наділяли черемху. Відваром її кори і листя поїли епілептиків [371]. Ро-

сійська народна медицина, за даними М. Висоцького, знала кору черемхи як в'яжучий засіб [372]. Аналогічними властивостями наділяли і сухі ягоди [373], а настій квітів рекомендували від кашлю [374].

Літературні джерела та польові матеріали подають відомості про значне місце в народному самолікуванні плодових дерев.

Яблуневим або грушевим цвітом у ряді місцевостей України, як і бузиновим та липовим, лікували простудні захворювання з кашлем (Вінницька, Чернігівська, Київська області) [375]. В аналогічних випадках пили відвар гілочок вишні [376] або однолітків дикої груші [377], а в деяких місцевостях Росії — відвар яблуневого листя [378].

Відвар сушених плодів груші-дички кріпив шлунок (Черкащина) [379], при задусі давали пити відвар наросту — губки, що росте на груші (Надвірнянський район Івано-Франківської області) [380]. Біль зубів лікували відваром слив-однолітків (Гадяцький район Полтавської області) [381]. На Гуцульщині рекомендували класти на хворий зуб сливку з перцем [382] тощо.

Подекуди на Україні помітне місце в народній фітотерапії займав горіх волоський (Juglans regia L.). Настойка плодів горіха, способи приготування якої мали певну локальну специфіку,— давній перевірений засіб при шлункових хворобах, особливо нетравленні. На Ровенщині горіхи, дрібно порізавши, заливали спиртом у співвідношенні 30 зелених незрілих горіхів на один літр спирту. Настоювали на сонці два тижні. Настойку зливали, а горіхи засипали цукром і, витримавши приблизно місяць, одержували лікер. І настойку, і лікер вживали при болях шлунку і кишечника [383]. На Гуцульщині півкіло зелених горіхів засипали такою ж кількістю цукру, настоювали дев'ять днів, потім сироп зливали, додавши половину даної кількості спирту. Пили по ложці два-три рази в день перед їжею [384]. На Косівщині був свій рецепт виготовлення настою. Кілограм зелених горіхів різали, додавали два літри горілки, 200 г цукру і літр води, настоювали два-три місяці. Приймали по одній столовій ложці перед їжею протягом п'яти-шести тижнів. Після перерви курс лікування повторювали. Таким методом користувались при лікуванні виразки шлунку. У цій же місцевості відвар з перегородок, що міститься між частинами ядра стиглого горіха, вважався добрим засобом при гіпертонії [385].

Соком з зеленого лушпиння горіхів з водою та медом на Гуцульщині лікували і зараз лікують різні форми ангіни, нариви в горлі. Відвар листя застосовували (20—30 г листя на один літр води) проти глистів. На Покутті у такому відварі мили голову, щоб краще росло волосся, білоруси в аналогічних випадках вживали відвар горіхової шкаралупи [386]. Подекуди на Поліссі (Ровенщина) у такому відварі купали рахітичних і золотушних дітей [387], на Поділлі при золотусі рекомендували його пити [388]. На Бойківщині відвар кори у виді вани вважався загальнозміцнюючим засобом [389]. На Поділлі мокрий лишай лікували маззю з перетертих волоських горіхів і сметани [390].

Була популярною в народній медицині українців і ліщина — Corolus avellana L. («ліска», «лісковий горіх»), способи лікування якою відрізнялись в різних місцях України. Попіл з гілок ліщини використовували при шкірних захворюваннях — гнійній висипці, «обпарах» (пекучих прищах), чиряках тощо. В Хмельницькій області, наприклад, попіл з гілок ліщини застосовували у виді присипок при «обпарах» [391], в гірських районах Львівщини (Турківський район) в аналогічних випадках користувалися лугом з попелу у виді примочок [392], гуцули перевагу віддавали відвару з листя або кори. Такий відвар як внутрішнє приймали і при варикозному розширенні вен [393].

Розглянутий матеріал дає підстави говорити про широке місце дерев у практиці народного лікування українців, як, зрештою, і в багатьох інших народів. Цілий ряд засобів лікування недуг з допомогою дерев мали магічний характер, що несе на собі відбиток давнього культу дерев. У всіх східнослов'янських народів зберігся звичай при ряді захворювань пролазити в отвір, що утворювався при неправильному рості дерева, через дупло [394]. Сорт дерев у більшості випадків не грав ніякої ролі, хоча інколи вибирали певну породу дерева. В Пермській губернії, наприклад, хвору грижею дитину батько і матір несли в ліс до двох дубків, що росли поряд, і тричі передавали дитя один одному в проміжок між деревами [395]. Серед багатьох способів лікування малярії в усіх східнослов'янських народів зафіксовано звичай пролазити через дупло або розколоте дерево із дотриманням певних обрядових дій. В Пермській губернії хворого на малярію («лихорадка») підводили до вільхи, робили в стовбурі щілину, хворий тричі обходив кругом неї і тричі пролізав через

щілину [396]. Аналогічно діяли і на Покутті, з тією лише різницею, що замість вільхи тут була осика [397]. Зв'язок з культом дерева, хоч уже не такий виразний, мають і такі поширені магічні способи лікування, як просовування хворих дітей між щаблями драбини [398], стукання ніжками дитини в дерев'яну стінку (коли дитина не може спати) [399]. Аналогічно пояснюється звичай потертися спиною, коли вона болить, об дерев'яні підпорки загорожі або з профілактичною метою, щоб не боліла, підперти нею дерев'яну стінку, коли почуєш перший грім [400].

Виразні сліди давнього культу прослідковуються у зафіксованому П. Демидовичем способі лікування зубів у білорусів. Коли зуби болять і викришуються, білоруси бачать в цьому наслідок нетурботливого ставлення до вишні, калини, горобини, крушини. Радять присягти перед будь-яким із цих дерев. Присягають на молодику, до схід сонця. При цьому треба стати на коліна і проказати «Присягаю тебе, крушынка (варабинка, вышанька, калинка), што век цябе ня буду ни крышиць, ни ламаць». Повторювали тричі і за кожним разом кланялися дереву [401].

Подібний спосіб подає В. Демич з центральних районів Росії. Хворий до схід сонця підходив до горобини, відламував кусочок з листям, так щоб його можна було прикласти до попереднього місця. Відламаною гілочкою треба було провести біля зуба, що болів, а потім прикласти до того місця, звідки відламав, і проказати: «Рябинушка, кудрявая, не буду тебя ни рубить, ни ломать, ни крошить, пусть только будет так нем зуб, как нема ты» [402].

Отже, в таких рослинних засобах лікування, як дерева, кущі виразно поєдналися багатовіковий раціональний досвід народу з ірраціональними поглядами та уявленнями.

Помітне місце в народній фітотерапії займали ягоди — малина, суниця, чорниця, брусниця. При простудних захворюваннях як потогінний засіб використовувала народна медицина усіх трьох східнослов'янських народів малину [403], а також відвар сушених ягід або гілочок малини, рідше — сироп або варення зі свіжих ягід.

Чорниця при тотожній лікувальній дії в українців, росіян та білорусів — як давній перевірений засіб при лікуванні шлункових недуг — поносів (особливо у дітей), дизентерії і навіть черевного тифу, доцільність

якого доказана науково, в деяких місцевостях України мала дещо ширше застосування. За нашими спостереженнями, на Чернігівщині (село Гірськ Щорського району) відвар її стебел рекомендували при кашлі, на Ровенщині (село Полиці Володимирецького району) — пили при гіпертонії [404].

Локальну специфіку застосування мала суниця. В народній медицині українців вона була особливо популярною на Поліссі. Запарене листя суниці вживали для очищення крові при висипках, прищах, лишаях, золотусі, подагрі, хворобах печінки й селезінки, жовтяниці [405]. Суницями лікували екзему, прикладаючи у виді компресів стиглі, розтерті ягоди, вважали їх добрим глистогінним засобом. На Поділлі запарене сушене листя суниці застосовували в практиці дитячого лікування при коклюші, рекомендували хворим на сухоти [406]. Цікаво, що в Карпатах, незважаючи на значне поширення, ці ягоди майже не вживались у практиці народного лікування. Російська народна медицина рекомендувала відвар листя й коріння суниці на молоці при розладах шлунку (В'ятська губернія) [407].

При малярії українці Полісся, як і росіяни та білоруси, застосовували ягоди клюкви, брусниці тощо.

Застосування з лікувальною метою овочів, зернових та технічних культур, декоративних рослин. В народній медицині східнослов'янських народів крім дикорослих лікарських трав широко використовувались харчові рослини. Це одна з характерних її особливостей. Всі вони ввійшли в практику народного лікування на підставі емпіричного досвіду.

Деякі з вживаних в народній медицині городніх та технічних культур вважались універсальними засобами від найрізноманітніших захворювань, інші застосовувались для лікування окремих недуг.

Рослиною надзвичайно різнобічної лікувальної дії був часник. Це цінна лікарська рослина в народній медицині багатьох народів. Його цілющі властивості були відомі ще древнім єгиптянам та грекам. Відомий «Кодекс Еберса», лікарський порадник, складений 3500 років тому в Єгипті, подає 22 випадки вживання з лікувальною метою часнику і серед них: при болі голови, загальній слабості, сухій екземі, гінекологічних захворюваннях, серцевій слабості, наявності паразитів у тілі людини, раку горла та ін. [408] В Київській Русі часник використовували як охоронний засіб від «морового повітря» [409].

В рукописах XVII—XVIII ст. часник — одна з найчастіше вживаних рослин. Іноземні лікарі, що жили в цей час у Москві, говорили, що «московские лекари покорены прелестью лука и чеснока» [410].

Згідно з відомостями про цю рослину в етнографічній літературі XIX ст., в народній медицині українців, як і росіян та білорусів, часник належав до рослин-універсалів. Ним натирали чоло і скроні при головних болях; шию, коли боліло горло [411], в суміші з розтертою на порошок крейдою прикладали до мозолів [412], печений часник клали в дупло хворого зуба [413]. У росіян при зубному болі вживали варений з чистим дьогтем і горілкою часник [414]. Компресами з потовчених свіжих головок часнику лікували гнійні рани, лишаї [415]. Подекуди для таких цілей готували мазь з узятих порівну часнику, цибулі городньої, перцю, солі і меду (Єлисаветградський, Александрійський повіти Херсонської губернії) [416]. В Карпатах часник був і зараз є популярним ліком при підвищеному тиску крові. З цією метою рекомендували вживати один-два зубці часнику щоденно або готувати спиртовий настій, який приймали по чайній ложці перед їжею [417]. У багатьох місцевостях на Україні, в росіян, білорусів часник вважався добрим глистогінним засобом, вживався як протидіюче укусові гадюки, скаженої собаки, а на Буковині — укусам бджіл [418]. На Гуцульщині відвар часнику рекомендували п'яницям після перепою [419].

Проте найпоширеніша лікувальна функція часнику — протизапальна. Часник був незамінним при захворюваннях простудного характуру, а народні рецепти приготування ліків з нього відзначалися оригінальністю та різноманітністю. Подекуди на Київщині, наприклад, його варили на меду [420], в Закарпатті — на молоці [421]. Мешканці Карпат при сильному кашлі рекомендували часник з горілкою і калиною. Населення північної Бойківщини знало свій рецепт: у глиняній мисці розтирали кілька головок часнику, додавали трохи цукру, підсмажували, потім додавали ложку смальцю і трохи спирту або горілки. Одержану суміш доводили до кипіння, пили гарячою. Такий напій вважався ефективним засобом від кашлю [422].

В аналогічних випадках вживали часник і зовнішньо. При сильному кашлі, наприклад, рекомендували натирати часником ступні ніг [423] або протягом години стояти на розтертому і розведеному у гарячій воді

часнику [424], при нежиті — вдихати пару з суміші потовчених головок цибулі та часнику. Добрим ліком від простуди вважалася мазь з перетопленого з маслом часнику, якою натирали усе тіло хворого. А при болях голови простудного характеру її щільно обв'язували тканиною, змоченою в теплому оцті, до якого додавали розтертий часник [425].

Широко вживався він як профілактичний та лікувальний засіб при інфекційних захворюваннях — тифі, холері, чумі. Ним натирали тіло, вішали на шию тощо. Сильні протимікробні властивості часнику спричинились до того, що в народі здавна приписували йому магічні функції. Вірили, що він охороняє від злих очей. Зубець часнику зав'язували немовляті в поділ сорочки, вплітали у весільний вінок нареченої, щоб оберегти її від уроків.

Наукою доведено, що фітонциди часнику вбивають різні мікроби, бактерії тифу, холерні вібріони, дифтерійну паличку, затримують ріст туберкульозної палички. Згідно з дослідами, проведеними японськими вченими, часник не допускає розвитку ракових клітин [426]. І в світлі наукових даних стає зрозумілою раціональна основа використання в народі цієї рослини з лікувальною та профілактичною метою.

Таке ж різностороннє застосування мала цибуля. Скрізь на досліджуваній території її вживали як дезинфікуючий засіб, що сприятливо діяв на дихальні шляхи. Способи приготування його мали певну специфіку, залежно від місцевості. На Волині її споживали сирою або печеною [427], на Київщині — вареною на молоці разом з медом [428], на Покутті — смажену з цукром і залиту окропом [429]. На Закарпатті з неї робили настойку від кашлю: різану цибулю засипали цукром і пили одержаний сироп — дві-три ложки на день [430]. Аналогічно лікувались цибулею і росіяни В'ятської губернії [431]. На Тернопільщині в подібних випадках її вживали в суміші з відваром вівса та меду [432]. Білоруси при запальних явищах в ротовій порожнині часто просто жували часник чи цибулю або змазували їх соком слизову оболонку [433].

В усіх східнослов'янських народів, як і в багатьох інших, цибуля, свіжа подрібнена або печена, вважалась універсальним засобом при лікуванні виразок, фурункулів, ран, бородавок [434]. Іноді цибуля поєднувалась з іншими компонентами. Так, на Чернігівщині гоїли чиряки, прикладаючи цибулю, розтерту з ме-

дом [435], білоруси — маззю з печеної цибулі й мила [436]. На Вінниччині соком свіжої цибулі рекомендували натирати місця укусу скаженої собаки [437], на Буковині — місця укусу бджіл (Кельменецький район Чернівецької області) [438]. На Кіровоградщині (колишній Єлисаветградський повіт Херсонської губернії) її рекомендували їсти сирою з хлібом при жовтяниці, а горілчаний настій цибулі — пити при водянці [439]. Росіяни В'ятської губернії застосовували її як сечогінний засіб [440]. На Київщині лушпиння з цибулі у виді підкурювань вживали при гінекологічних захворюваннях [441]. На Закарпатті цибулею в суміші з оцтом лікували тиф, холеру та вживали з метою профілактики цих захворювань [442]. Під час епідемій холери її рекомендували вішати в хаті під стелею, вважаючи, що вона очищає повітря (Великоберезнянський район Закарпатської області) [443]. Білоруси, за даними Е. Тишкевича, під час епідемічних захворювань домашніх тварин теж вішали їм на шию цибулю [444]. Такі вірування властиві й іншим слов'янським народам. Зокрема,чехи теж під час епідемій вішали над дверима цибулю, вважаючи, що вона вбирає з повітря усі нечистоти [445].

Популярними в народній медицині були й інші городні культури. Наприклад, сиру картоплю, нарізану кружальцями, скрізь на досліджуваній території вживали як знижуючий температуру засіб (у виді компресів до чола та скронь), терту прикладали до опіків та наривів [446]. Варена, пом'ята, нечищена картопля служила зігрівальним компресом при болях горла, попереку тощо [447]. Подекуди з неї робили своєрідні інгаляції, тобто парились, накрившись з головою над чавуном вареної картоплі, коли боліло горло або зуби [448]. В окремих місцевостях юшкою, в якій варилась картопля, промивали бородавки (Черкаська область) [449], запарювали її листя й корені для лікування рожі (Кам'янець-Подільський район Хмельницької області) [450]. А запарений свіжий або сушений цвіт картоплі у деяких місцевостях України вживали для лікування коклюшу у дітей (Волинська, Київська області) [451], в Чернівецькій області з цією метою давали пити відвар з лушпиння картоплі [452]. Білоруси від кашлю рекомендували у виді настою суміш однакової кількості цвіту липи та картоплі з медом [453]. Подекуди в Росії при каменях нирок, печінки рекомендували вживати відвар червоних сортів картоплі [454].

Досить різноманітною була сфера застосування ка-

пусти, рослини добре знаної в арсеналі народної медицини багатьох народів [455]. Свіже її листя клали на чоло та скроні як знижуючий температуру засіб, прикладали до гнійних ран, а варене у молоці — до набряків (Тернопільська область) [456]. Соком квашеної капусти гоїли уражені коростою місця [457], пили при шлункових захворюваннях, розбавленим з водою — лікували опіки. Росіяни сік свіжої капусти рекомендували при туберкульозі [458].

У подібних випадках вживався буряк — листя, кореневий, сік, квас. Кружальця сирого буряка або листя клали до наривів, на чоло та скроні, коли боліла голова [459]. В останньому випадку в деяких місцевостях України застосовували буряковий квас — у виді компресів або для миття голови [460]. На Східному Поділлі його використовували для розтирань при простуді [461]. В народній медицині росіян ефективним протималярійним засобом вважали буряковий сік, вживали його й при туберкульозі [462].

Сирий м'якуш гарбуза в українців, росіян, білорусів застосовували у виді компресів при опіках, наривах, висипах на тілі [463], варений з медом радили споживати при захворюваннях печінки, набряках [464]. Корисною в таких випадках вважалась і гарбузова каша. В деяких місцевостях аналогічну дію приписували й гарбузовому цвіту, з якого готували сироп, засипаючи свіжий цвіт цукром (село Гірськ Щорського району Чернігівської області) [465]. Оригінальний рецепт при хворобах печінки — гепатиті, холециститі, цирозі — знали на Буковині. З гарбуза зрізали верхівку, очищали його від насіння, середину заповнювали медом, накривали зрізаною верхівкою, заліплювали тістом і ставили на дев'ять днів у темне місце, після чого пили по одній столовій ложці тричі на день [466]. Гарбузове насіння на досліджуваній території — перевірений глистогінний засіб. В окремих місцевостях вважали, що воно знімає печію (Черкаська область) [467].

Велику роль відводила народна медицина моркві. Як і в інших слов'ян, вона, за свідченням К. Мошинського,— перевірений засіб від жовтяниці [468]. Дані польових досліджень дають підставу говорити про значне місце її у дієтичному харчуванні. На Поліссі, наприклад, при захворюваннях нирок радили щодня обов'язково з'їдати кілька моркви (село Полиці Володимирецького району Ровенської області) [469]. Сік моркви рекомендували при туберкульозі легень (Полтавщи-

на) [470], ослаблений зору [471]. Подекуди в Росії його давали при цинзі (Рязанська, Вологодська губернії) [472], вживали як зовнішнє для виведення бородавок, терту моркву клали до ран, нарив, злоякісних виразок [473]. Подекуди на Гуцульщині відвар моркви пили при астмі (Надвірнянський район) [474]. Враховуючи багатство вітамінів і мінеральних солей, що містяться в цій рослині, народу не можна відмовити у раціональності її використання.

При ряді захворювань найчастіше як зовнішнє у вигляді натирань, компресів широко застосовувались хрін, редька, гірчиця. Особливо широку лікувальну дію з багатством оригінальних лікарських засобів мав хрін. В усіх східнослов'янських народів, як і багатьох інших, дія його аналогічна. Він вживався при болях ревматичного характеру, при простудних захворюваннях, болях голови простудного характеру. В останньому випадку залежно від місцевості його нюхали [475], клали тертим на потилицю (дія аналогічна гірчичникам) [476], у виді компресів — при болях попереку [477], грудей [478]. Росіяни в аналогічних випадках застосовували хрін, змочений картопляним соком [479]. Припарки з хрону клали до стоп з метою профілактики простудних захворювань [480], тертим клали до щоки, ясен або в дупло хворого зуба [481]. Подекуди його рекомендували їсти, коли болів шлунок (Ровенщина) [482], разом з медом вживали від кашлю [483]. Російська народна медицина, крім цього, сік хрону рекомендувала при водянці та як сечогінний засіб [484]. Дані наукової медицини підтверджують раціональність спостережень народу — в хроні міститься алілова гірчична олія.

Аналогічну хронові дію приписували чорній редьці. Її натерту, іноді разом з іншими компонентами — оцтом, горілкою клали у виді компресів при простудних захворюваннях, радикуліті або вживали для натирань. Оригінальний рецепт виготовлення так званих «редькових капель» від серця занотовано на Чернігівщині. З цією метою верхівку чорної редьки зрізали, видовбували серединку, насипали туди цукру, заліплювали тістом і ставили у теплу піч. Одержаний сік пили при болях в серці [485]. Сік редьки з горілкою приймали внутрішньо при легеневих недугах, у росіян чистий сік радили пити при туберкульозі легень [486], водянці [487] (в останньому випадку після кожного прийому давали п'ять-шість зерен перцю), поносах [488], ударах (разом з соком деревію та «уразної трави») [489]. Слід зазначи-

ти, що в народній медицині росіян ця рослина була особливо популярною і застосовувалася при лікуванні широкого кола недуг.

В деяких місцевостях Рязанської та Вологодської губерній, наприклад, сік редьки застосовували при серцебитті, задишці, кольках у боці, шлункових захворюваннях, жіночих, давали як глистогінне [490].

Значне місце в українців, як і взагалі у східних слов'ян, мали зернові та технічні культури.

Літературні джерела та польові матеріали дають підставу говорити, що з усіх зернових овес мав найширшу лікувальну дію. В різних місцевостях України зафіксовано вживання його як ефективного засобу при простудних захворюваннях. Вражає багатство рецептів його внутрішнього і зовнішнього застосування. Як внутрішнє його приймали у виді відвару, подекуди в суміші з іншими компонентами. На Тернопільщині, наприклад, його варили разом з медом і цибулею [491]. На Закарпатті готували вівсяну киселицю (зерна вівса товкли, просіювали, заливали гарячою водою і ставили у тепле місце). Одержану рідину пили у довільних дозах при кашлі, астмі, туберкульозі [492]. У росіян Рязанської губернії дуже популярним при туберкульозі був відвар зерен вівса на молоці, а при кашлі і болях у грудях — настій вівсяної соломи [493].

Як зовнішнє його вживали у виді вани, компресів, інгаляцій. При радикулітах, міазитах, ревматичних болях на уражені місця клали у виді компресів мішечки, наповнені вареним або запареним у гарячій воді вівсом [494]. На Закарпатті при болях горла на шию клали компреси з «токану» (густо замішаного вівсяного борошна). У багатьох місцевостях при простудних захворюваннях хворого, щоб пропотів, клали, добре укривши, на шар зерен вівса, іноді вівсяної соломи, яку поливали гарячим буряковим квасом [495]. Поширеними були купелі у відварі вівса при простуді, загальному ослабленні після важкої недуги [496]. Подекуди на Україні у відварі вівса рекомендували мити голову, щоб росло волосся (Волинська область) [497], робили інгаляції при болі зубів (Надвірнянський район Івано-Франківської області) [498].

В ряді місцевостей овес був популярним засобом при шлунково-кишкових захворюваннях. На Закарпатті в таких випадках радили пити кисіль з вівса-зеленцю (сорт вівса, зерно якого було зеленим і після визрівання) та їсти вівсяний хліб [499]. Подекуди в Росії відвар

вівса пили при водянці [500]. Використовували його і в акушерстві. Якщо у породіллі довго не відходив послід, робили так званий сухий пар з вівса. На розпечену цеглину кидали зерна вівса, сіно, лили воду і ставили над цим паром жінку (Турківський район Львівської області) [501].

У деяких випадках поєднували вживання вівса всередину і як зовнішнє. Так, за свідченням С. Верхратського, на Східному Поділлі побутував спосіб лікування скарлатини вівсом. Хворого поїли юшкою з вівса і вигрівали на печі, яку вистеляли соломою і поливали відваром вівса [502]. В цій же місцевості його додавали до першої купелі немовляти, «щоб було багатим і плідним, як овес» [503].

Інші зернові (жито, пшениця, ячмінь, просо, гречка), як свідчать численні факти, застосовували переважно як фізіотерапевтичні засоби у виді компресів, водяних та парових вани. Зігрівальні компреси з гарячих пшеничних висівок були популярними лікувальними засобами при зубному болі [504], при болях вуха [505], шлунку [506], «болячках», чиряках [507]. В ряді місцевостей у відварі житні висівок рекомендували промивати місця ударів, подряпини (Полтавська, Тернопільська, Волинська області) [508].

Зігрівальні компреси з висівок, конопляного чи льняного насіння були дуже популярними при простудних та шлунково-кишкових захворюваннях в народній медицині росіян [509].

На Полтавщині при простуді, ревматизмі, при ослабленні рекомендували купати хворого у відварі житньої соломи [510]. В аналогічних випадках рекомендувала вани з свіжоскошеного сіна або ярої соломи російська народна медицина [511]. Поширені такі засоби і в народній медицині білорусів. Відвар з жита, пшениці, просяної соломи застосовувався від укусу гадюки (Східне Поділля) [512]. В практиці дитячого лікування при захворюванні горла, свинці особливо поширеними були компреси з ячмінної або гречаної каші. З української території маємо дані про значно ширше застосування гречки. Подекуди на Україні відвар її рекомендували хворим на тиф (Вінницька область) [513], попіл спаленої рослини пили при печії (Полтавська область) [514], а відвар з цвіту — при маткових кровотечах та гіпертонії (Чернігівська область) [515]. Гречаним борошном підкурювалися при нежиті [516].

З пшеничного борошна з медом робили компреси

при чиряках та наривах. Іноді додавали й інші компоненти — віск, білок, льон. Певні лікувальні властивості приписувались хлібові. Гарячий житній хліб рекомендували класти до лишаїв [517], бородавок [518], в дупло хворого зуба [519]. Про цю його функцію згадують лікарські порадники XVII ст. [520]

При болях шлунку, поносах пили, запиваючи водою, порошок з перепаленого хліба або додавали його до горілки (Волинська, Вінницька, Хмельницька області) [521].

З технічних культур універсальним засобом, вживаним при багатьох хворобах, був льон. Ця давня землеробська культура знаходила ширше застосування вже в народному лікуванні періоду Київської Русі. Як подає дослідник древньої руської медицини М. Богоявленський, льняну олію використовували для мазей і втирань при шкірних захворюваннях, разом з попелом — при опіках, рекомендували внутрішньо як проносне. Нагріте льняне сім'я застосовували як припарки, льняне полотно — як перев'язувальний матеріал, а листя клали до наривів [522]. В лікарських порадниках XVIII ст. зустрічаються відомості про льон як засіб від кашлю [523]. Етнографічні матеріали кінця XIX — початку XX ст. та сучасні польові дослідження підтверджують та дещо розширюють попередні дані. Насіння льону у вигляді відвару пили при хворобах шлунково-кишкового тракту [524].

Повсюдно вживали його і в лікувальній магії при спалюванні рожі, підкурюванні хворих «од вітру» тощо. Рослина і зараз дуже поширена в народі як ефективний засіб при шлунково-кишкових захворюваннях, у вигляді компресів при простудних хворобах.

Подібну лікувальну дію приписували насінню коноплі. З неї робили компреси, пересмажену і розтерту у порошок посипали на попечені місця [525]. Росіяни від опіків застосовували конопляну олію або мазь з часника та олії [526]. Слід зазначити, що в російській народній медицині ця рослина була особливо популярною; конопляна олія як глистогінний засіб (Тульська, В'ятська губернії) [527], конопляне молоко (сік коноплі) — як сечогінний [528]. «Конопляне сім'я давали з профілактичною метою дітям, щоб не було грижі» [529]. А якщо була грижа, то поїли хворого так званою «конопляною смолкою», цікавий спосіб виготовлення якої подав Г. Верещагін [530]. При кольках у шлунку втирали конопляну

олію, розжоване сім'я втирали при тріщинах на руках [531].

Подекуди на Полтавщині (Кременчуцький район) зафіксовано вживання насіння коноплі при лікуванні венеричних хвороб [532].

І українці, і інші слов'яни вдавались при лікуванні до пряних рослин — кропу, кмину. Обидві рослини збуджували діяльність шлунку, були вітрогонним засобом, особливо корисним дітям, яких поїли відваром однієї столової ложки насіння та однієї склянки кип'ятку. Іноді кріп і кмин поєднувались (Косівський район Івано-Франківської області) [533]. На Черкащині зерна обох рослин варили на молоці, пили тричі на день при колючих та ріжучих болях у шлунку, а також голови [534]. Таким же відваром промивали очі, коли боліли [535]. На Івано-Франківщині (Коломийський район) в аналогічних випадках вживали відвар зерен самого кмину на молоці [536]. На Закарпатті перевагу віддавали горілчаному настою плодів кмину, подекуди на Гуцульщині (Верховинський район Івано-Франківської області) — порошкові з плодів кмину, який приймали за годину до їжі [537]. Знаходили застосування в народному лікуванні і стебла цих рослин. На Закарпатті настоєм стебел кропу лікували гіпертонію [538].

Знаходили застосування в народній фітотерапії й декоративні рослини, вирощувані у квітниках біля хати. Етнографічні джерела другої половини XIX — початку XX ст., сучасні польові матеріали свідчать про широку лікувальну дію в народній медицині нагідок (Calendula officinalis L.), шавлії (Salvia officinalis L.), барвінку (Vinca minor L.), рути (Ruta graveolens L.), лілії білої (Lilium) та ін.

Так, лікувальні властивості нагідок були добре відомі ще в стародавній Греції. Греки вживали їх при захворюваннях печінки, жовтяниці, спазмах шлунку, гіпертонії, серцевих неврозах [539]. В подібних випадках застосовує їх наукова медицина. За найновішими даними, нагідки належать до рослин, що заслуговують на увагу при ракових захворюваннях [540].

Отже, вживання рослини в народній медицині було виправданим. З невеликими локальними відмінностями її застосовували при хворобах шлунково-кишкового тракту, печінки, жовтяниці, болях голови. На західному Поділлі нагідки («крокош») вважали добрим засобом від безсоння. З цією метою квіти рослини давали дітям до купелі, клали під голову, давали пити з молоком,

вживали для підкурювання, дорослим у таких випадках рекомендували горілчаний настій з нагідок [541]. В цій же місцевості як радикальний засіб од веснянок пропонували мазь із смажених на сметані нагідок [542]. На Гуцульщині запарені квітки давали замість чаю золотушним дітям, вливали в купіль новонародженим, «аби були ладні» [543], мили голову, коли боліла [544]. Настій нагідок був і є популярним ліком від гіпертонії [545]. На Закарпатті горілчаний настій квітів і зараз вживають для лікування ран, виразок та ін. В аналогічних випадках вживає рослину білоруська народна медицина [546]. Подекуди на Київщині та Чернігівщині зафіксовано вживання нагідок у виді примочок при очних захворюваннях [547].

Здавна відома народу визнана й науковою медициною шавлія. Скрізь на Україні нею полоскали горло, ясна, рот при болі зубів. Подекуди на Закарпатті її змішували з травою полину. Одержаний відвар рекомендували при хворобах горла, ясен, шлунку та пропасниці [548]. У такому ж відварі промивали старі гнійні рани [549]. На Тернопільщині у відварі шавлії купали дітей із захворюванням лімфатичних залоз [550], рекомендували для внутрішнього вживання при болях голови [551].

Відома шавлія і в російській народній медицині. Крім того, за даними Н. Ковальової, спиртовий настій її квітів стимулював нервову систему, сприяв довголіттю [552]. Лікувального значення надавали й іншій, вирощуваній у квітниках рослині — лілії білій. Горілчаний настій її пелюсток відомий як ранозагоюючий засіб, як натирання при ревматизмі та радикуліті. На Покутті та подекуди на Поліссі (Ровенщина) рани гоїли примочками з відвару корення білої лілії [553]. В деяких місцевостях Волині (село Дольськ Любешівського району) відвар кореня рекомендували для внутрішнього вживання при виразці шлунку [554].

Як ранозагоюючі всім відомі квіти настурції, кануферу, листя бузку.

Цікаві дані занотовано про широку й різнобічну лікувальну дію барвінку. На Івано-Франківщині (Снятинський район) відвар його давали пити хворим на жовтяницю [555], бойківське та лемківське населення попелом спаленої рослини гоїло більмо [556]. На Київщині у відварі барвінку мили голову при головних болях [557], на Тернопільщині в аналогічних випадках рекомендували горілчаний настій барвінку, відвар вживали у виді

полоскань при запальних процесах ротової порожнини, ясен, давали хворим на епілепсію [558]. За даними В. Деміча, барвінок має протигнійні властивості тощо [559].

Різноманітними лікувальними властивостями наділявся добре відомий усім слов'янам любисток [560]. Свіжі розім'яті листки його прикладали до скронь, коли боліла голова, відвар листя чи насіння додавали до купелі немовлятам, застосовували як глистогінне, відвар кореня — при захворюваннях нирок, серця, шлунково-кишкового тракту [561]. Гострий запах любистку використовували і з такою метою: ним натирали тіло, щоб уберегтися від укусу гадюки [562].

Чимало відомостей знаходимо в етнографічних джерелах про лікувальні властивості рути. Її вживали при захворюваннях серця, підвищеному кров'яному тиску, утрудненому диханні. Гуцули рекомендували її як добрий заспокійливий засіб [563], що є цілком виправданим: рута містить леткі солі та рутин, який ущільнює стінки судин, зменшує їх ламкість [564].

Руту настоювали на воді або горілці, на Прикарпатті подрібнене листя рути зміщували з олією, і цю суміш по кілька крапель вживали при серцевих недугах, «запамороченні голови» (гіпертонії), і навіть холері [565]. В цій же місцевості робили «парові лазні», тобто вдихали, накрившись з головою, відвар рути, коли боліли очі.

Рута увійшла в арсенал знахарських, чудодійних трав, які народна уява наділяла чародійними властивостями. Згадки про це маємо в пісенній творчості:

Чи ви чули, добрі люди, що в нас за новина:
Зчарувала Парасочка вдовиного сина.
Ой уна го зчарувала в хаті на порозі,
Дала єму чари їсти в ячмінним пирозі.
В одним розі є в пирозі зеленька рута,
В другім розі є в пирозі гадинонька люта... [566]

В одному з варіантів легенди про дівчину і нечистого, який намагався її спокусити, рута, навпаки, виступає як оберег. Дівчину від лихого врятувало лише те, що мала біля себе руту і тою. «Коли б не рута да й не тоя, була б ти, дівчино, вже моя» [567].

В російській народній медицині рута вживалась як оберег від укусу гадюки [568].

Як чудодійна рослина, здатна охороняти від хвороб, нещастя, усякого зла виступає в народній уяві

аконіт — Aconitum div. sp. («тоя», «нетоя» «нетота») тощо.

Розглянутий матеріал дозволяє зробити висновок про значне місце та широкий арсенал ліків рослинного характеру в практиці народного лікування. Тут застосовувалися як дикорослі лікарські трави, так і овочі, зернові й технічні культури, декоративні рослини, кущі, дерева, лісові ягоди. При тотожній лікувальній дії цілого ряду рослин в межах досліджуваної території чітко простежується етнічна й регіональна специфіка, яка знаходить вияв як в багатстві місцевих лікарських форм, так і в розумінні своєрідності лікувальних властивостей тих чи інших рослин, їх локальних (ширших чи вужчих) лікувальних функцій.

ЛІКУВАЛЬНІ ЗАСОБИ ТВАРИННОГО ПОХОДЖЕННЯ

Продукти домашніх і диких тварин, птиці, риби, комах, окремі тваринні організми споконвіку знаходили широке застосування в практиці народного лікування усіх народів. Зумовлювалось це, з одного боку, багатовіковим досвідом, вивченням їх дії на організм, з другого — ілюзорними уявленнями про життя і смерть, про здоров'я і хворобу. Тут, як і в інших народних засобах лікування, знайшли поєднання раціональні та ірраціональні начала.

Раціональну основу мало лікування молоком та молочними виробами. Лікувальна дія їх скрізь загальновідома. Уже не кажучи про їх суттєве місце в народній дієтології, численні факти засвідчують велику популярність їх при лікуванні багатьох недуг.

Гаряче кип'ячене молоко, дуже часто з іншими компонентами (кількість їх і види варіювалися по-різному, залежно від місцевості — перцем [569], маслом [570], маслом і перцем [571], маслом і часником [572], овечим лоєм [573], смальцем [574], содою, перцем й медом [575]) — загальновідомі засоби при простудних захворюваннях, кашлі, болі горла тощо. Народна медицина росіян дуже часто рекомендувала в таких випадках молоко з рослинними інгредієнтами. Так, за даними Г. Попова, у В'ятській та Новгородській губерніях молоко дуже часто вживалося в суміші з толокном, а в деяких місцевостях Рязанської губернії при легене-

вих недугах, туберкульозі легень вживали відвар вівса на молоці [576].

В місцевостях, де тваринництво було основним заняттям, молочні вироби застосовували з лікувальною метою значно ширше. Населення Карпат, наприклад, тепле пряжене молоко пило і клало з нього компреси при простуді, особливо дитячій [577], з нього робили примочки до ран від порізу та укусу [578]. Для лікування очних захворювань прикладали компреси з кислого молока [579], ним промивали рани, болячки [580]; воно, як свідчать численні етнографічні матеріали, протидіяло укусові гадюки [581].

Горяни постійно рекомендували при легеневих недугах, туберкульозі легень овече молоко, в ряді місцевостей України, як і Білорусії та Росії,— козяче [582].

В деяких місцевостях досліджуваної території зафіксовано вживання кобилячого молока. На Закарпатті (село Тишів Воловецького району), Гуцульщині (село Верховина Івано-Франківської області), Поліссі (села Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області, Чаплівка Шосткинського району Сумської області) його пили при коклюші [583], на Східному Поділлі (Вінницька область) — при скарлатині [584]. Гуцули лікували ним астму («задуха», «ядуха») [585]. Вживання кобилячого молока при захворюваннях дихальних шляхів відоме в практиці багатьох народів. Дані про це знаходимо в літературних джерелах середини XIX ст. У народів Середньої Азії кумисолікування рекомендували при хворобах бронхів, легеневих недугах, схильності до туберкульозу та у випадках, коли організм вимагає поживної, але легкотравної їжі [586]. Кумис же, як відомо, містить в значній кількості білки, жири, вуглеводи, вітаміни і є цінним продуктом харчування. Кобиляче молоко при туберкульозі пило й білоруське населення [587]. В Білорусії в 60-х роках XIX ст. навіть були спроби з боку приватних осіб відкрити кумисолікувальні заклади, однак вони не увінчались успіхом [588].

Свіжу сметану скрізь застосовували при гнійній висипці, золотусі, нарывах. В Карпатах в аналогічних випадках вживали гуслянку (кисле кип'ячене молоко) і жентицю (сироватку) [589]. Остання була особливо популярна у гуцулів. Її пили при шлункових захворюваннях, зокрема несправності. З цією метою хворому давали випити 0,25 л кислої жентиці, а через деякий час (півгодини — годину) — таку ж кількість свіжої [590]. З

жентиці робили компреси при ударах, мочили ноги при опухах [591]. Мешканці Буковини застосовували її при радикулітах та поліартритах (Кельменецький район Чернівецької області) [592]. З цією метою на відро жентиці брали 400 г кухонної солі і занурювали ноги у цей розчин [593]. При радикулітах хворий приймав 10—15-хвилинну ванну з жентиці, у яку додавали кухонної солі з розрахунку 450 г на 10 л води [594]. В деяких місцевостях були свої оригінальні рецепти. В Залозцівському районі на Тернопільщині гнійні рани лікували так званим «теплим грибком». На теплу сироватку лили солодке молоко, яке тут же скисало, й утворювалась тягуча клейка маса. Це й був «теплий грибок» [595].

Коров'яче масло (в гірських районах перевагу віддавали овечому), крім згадуваного вже внутрішнього вживання, застосовувалось і для натирань, служило основою для виготовлення мазей. В окремих місцевостях були свої специфічні суміші, свої оригінальні рецепти. Так, у селі Полиці Володимирецького району Ровенської області нами зафіксовано один з таких рецептів. Тут при дитячому діатезі рекомендувалось масло, збите не з сметани, а з молока (сам процес збивання тривав дуже довго) [596]. При підозрі на туберкульоз готували суміш із масла, меду, горілки і внутрішнього несолоного сала. Усе це клали в пляшку, яку щільно закривали, ставили у глечик з просом і запікали в печі. Готовий напій вживали по одній чарці на ніч [597].

На Бойківщині зафіксовано так званий метод «пущання масла». При сильних болях голови щільно обв'язували голову хусткою, розтоплене масло капали на тім'я і розтирали [598]. Іноді у масло додавали інші компоненти. В центральній частині Бойківщини довготривалі болі невідомого походження лікували, капаючи на тім'я і розтираючи масло, перетоплене з горілкою [599]. Метод цілком виправданий, такий своєрідний масаж у ряді випадків викликав доброчинну дію на хід хвороби. Доречно згадати, що аналогічний бойківському метод «пущання масла» відомий у народній медицині башкир [600].

Широке застосування на східнослов'янській території мали й інші тваринні жири — свинячий, собачий, борсучий, ведмежий, гусячий, їжаковий, а подекуди — кротовий, зміїний, навіть черепаховий. Всі вони вважались добрими ранозагоюючими засобами, ними розтирались при простуді й ревматизмі, їх вживали внутріш-

ньо при запаленні легенів, астмі й туберкульозі. Відомі вони і в практиці народного лікування багатьох народів [601]. Етнічна і регіональна специфіка виявлялася в способах приготування ліків, лікарських формах, в наданні переваги тому чи іншому засобу. На переважній частині території України та Білорусії найбільш популярним був борсучий жир [602]. Росіяни часто, як подають етнографічні джерела, використовували ведмежий [603]. В Карпатах та на Поліссі, за нашими даними, дуже популярним був для гоїння ран, наривів їжаковий жир (Рахівський район Закарпатської області, Камінь-Каширський Волинської області) [604]. На Буковині із шкіри їжака виготовляли мазь, застосовувану при поліартриті. Її тушили в глечику, додавши 750 мл соняшникової олії. Одержану масу настоювали ще три дні в затемненому місці, після чого втирали в суглоби [605].

На Поділлі, як зафіксував С. Верхратський, дуже популярною при лікуванні ран та наривів була мазь черепахи. Для виготовлення її м'ясо річкової черепахи довго варили в жирі, розтирали у макітрі і прикладали на ганчірці до ран. В цій же місцевості лікували гнійні рани так званим «піхуровим салом». «Міхурове» чи «піхурове» сало — набитий внутрішнім салом сечовий і жовчний міхур — можна було бачити в багатьох селянських комірах в кінці XIX — середині XX ст. на Поділлі [606]. Внутрішнє сало було популярним і на решті території України, і в білорусів та росіян.

В народній медицині росіян популярними були для натирань при ломоті в кістках, ревматизмі так звані: «костяне масло» (з варених костей тварин), «глистяне масло» (з дощових черв'яків, яких у пляшці ставили в піч після випічки хліба), «кирпічне масло» (змішана з маслом потовчена цегла, яка цінилася в народі «дорожче золота») [607]. В українців та білорусів такі засоби теж знані, але менше поширені.

Суттєве місце в системі лікувальних тваринних засобів займає органотерапія, яка виразно зберігає сліди властивого багатьом народам з глибокої давнини культу тварин, корені якого сягають тотеїзму [608]. Взагалі, на думку дослідників, на ранніх ступенях розвитку суспільства зв'язок між релігією і медициною був настільки відчутний, що інколи важко розмежувати релігійні обряди і лікувальні дії. Це, зокрема, стосується жертвоприношень, при яких жертвена тварина, її кров та

інші органи наділялись лікувальними властивостями. Древні греки, наприклад, приносячи в жертву півня, пили його кров як ліки [609]. Лікування органами тварин було дуже популярним в епоху Київської Русі, займало воно суттєве місце і в народній медицині східних слов'ян пізнішого часу. «Вертогради» «Травники» і «Лікарські порадники» XVII — XVIII ст. рясніють такого роду рецептами: «Мозг олений всякую болезнь уздравляет» [610]; «Пупок чаплин от всякого яду», а кров куропатки, голуба «зрак направляет». Аналогічну дію приписували і змішаній з медом жовчі орла, жовчі бобра (при епілепсії) [611]. Зустрічаємо тут і відомості такого роду, що сеча собача лікує коросту, а оленяча — недуги печінки та селезінки, послід горлиці «більмо зганяє» [612].

В XIX — на початку XX ст., як свідчать етнографічні джерела, такі засоби, хоч і значно рідше, все ще побутували в практиці народного самолікування, доносячи до нас сліди давніх культів, зберігаючи елементи давніх світоглядних уявлень.

Деякі з цих рецептів не позбавлені раціональності. В багатьох місцевостях «курячу сліпоту» (з настанням темряви людина погано бачить) лікували печінкою тварин. В одних місцях — це печінка чорної курки [613], в інших — поросяти, обов'язково чорного [614], ще інших — волова або теляча печінка. Найчастіше волову або телячу печінку застосовували при цій недузі й білорусів [615]. Відкинувши явно магічний елемент (магія чорного кольору — явище дуже поширене у багатьох народів, в даному випадку діє принцип імітативної магії: куряча сліпота і обов'язково чорношерстна тварина), слід визнати, що засіб цілком раціональний. Науковою медициною підтверджено доцільність цього методу, основаного на доброчинній дії вітаміну А на даний вид хвороби і на організм в цілому.

Це саме можна сказати і про інший поширений в народному лікуванні українців, росіян, білорусів метод закутування у свіжозняті шкіри тварин при простудних захворюваннях, ревматизмі, вживання їх у виді компресів при фурункулах, наривах тощо. Заяча або мишача шкіра у виді компресу не без підстав вважалася ефективним засобом при лікуванні фурункулів, наривів, оскільки такий своєрідний компрес зберігав тепло, не допускав повітря і сприяв швидкому

визріванню нариву [616]. В деяких місцевостях шкіру попередньо розмочували у молоці (Закарпаття) [617].

Аналогічні методи побутували в народній медицині інших народів [618].

Не викликає сумніву доцільність зігрівальних компресів з овечої вовни при радикулітах, болях горла, лімфаденітах. Засоби ці були домінуючими в українських горян, зберігаючи локальні різновиди. В одних випадках брали вовну лише молодих ягнят, в інших — обов'язково непрану, ще в інших — тільки чорну [619]. Так, наприклад, в Кельменецькому районі Чернівецької області при радикулітах радили обгорнути хворого від ніг до голови непраною овечою вовною і дати йому полежати одну-півтори години на сонці [620]. На такі локальні різновиди теж слід звертати увагу. Можливо, саме в непраній вовні наявні інгредієнти, що позитивно впливають на хід недуги.

Не можна відмовити у доцільності використання жовчі, вживаної, до речі, і науковою медициною. Різноманітність лікарських форм та широке коло недуг, при яких вона вживалась, дають підставу говорити про популярність цього засобу в народній медицині. Для його в ряді випадків аналогічна зафіксованій в лікарських порадниках XVII — XVIII ст. Її вживали як зовнішнє, так і всередину. В першому випадку — у виді зігрівальних компресів та як ранозагоюючий засіб, дуже часто з іншими компонентами. Гуцули, наприклад, при болях горла змащували болючі місця свинячою жовчю (село Зелена Надвірнянського району Івано-Франківської області) [621]. Мешканці Буковини її разом з оцтом у рівних кількостях втирали в суглоби при поліартриті (село Грушівці Кельменецького району Чернівецької області) [622]. На Східному Поділлі з неї виготовляли мазь, додаючи віск і свячену крейду, якою лікували різного роду рани (Хмельницька область) [623].

Внутрішньо її приймали на значній території України при шлункових захворюваннях. З аналогічною метою зафіксовано вживання жовчі у білорусів [624]. В. Демич зафіксував вживання ведмежої жовчі у росіян Забайкалля при пропасниці [625]. Подекуди на Україні вона зберегла функцію, зафіксовану ще в XVII ст., ефективного засобу від епілепсії. З цією метою рекомендували жовч бобра, на початку XX ст. на Східному Поділлі в аналогічних випадках вживали з водою жовч молодого щеняти [626]. При лікуванні епілепсії, недуги,

причину якої народна уява пов'язувала з дією на організм нечистої сили, магічний елемент виступав особливо виразно. Одним з засобів, широко вживаним при епілепсії в народному лікуванні, була кров. В одних місцевостях її рекомендували для внутрішнього вживання, в інших — як зовнішнє. Один з методів, наприклад, рекомендував накрити хворого чорною хусткою і розрізати навхрест мізинець, щоб виступила кров (Рожнятівський район Івано-Франківської області) [627]. Інший — хворому при першому приступі слід було проколоти мізинець під нігтем і кров'ю зробити знак хреста на чолі (Житомирська область) [628]. Подібно у білорусів хрестоподібно надрізали мізинець правої руки і кров'ю мазали лоб, очі, ніс, рот і груди [629]. На волинському Поліссі хворому пропонували давати випити або з'їсти з чимось крові крота, але так, щоб він нічого про це не знав [630]. На Східному Поділлі — свіжої крові ягняти, голуба [631], Західному — будь-якої вбитої тварини [632].

З російської території маємо дані з В'ятської губернії про вживання при епілепсії як внутрішнього крові голуба — чоловікам, голубки — жінкам [633].

Кров застосовували і при лікуванні інших недуг. Дітям при шкірній висипці рекомендували давати до купелю кров крота (східна Бойківщина) [634], хворим на малярію — давали пити з водою трошки менструальної крові (Надвірнянський район Івано-Франківської області) [635]. Кров'ю зозулі лікували ракові захворювання (Черкащина) [636], а кров'ю голуба виводили бородавки.

В Карпатському регіоні, соціально-економічні та культурно-побутові умови розвитку якого сприяли збереженню у багатьох галузях традиційно-побутової культури архаїчних елементів, такі засоби лікування в практиці знахарської медицини дожили буквально до нашого часу. В Турківському районі на Львівщині при лікуванні астми у дитини поряд з іншими магічними засобами знахарка рекомендувала і такий — дати випити дитині разом з водою кілька крапель крові, взятих з мізинця правої руки батька й матері [637]. Віра в чудодійні властивості крові притаманна древнім грекам, римлянам та багатьом іншим народам [638]. І таке широке вживання її у традиційній медицині досліджуваного періоду свідчить про стійкість форм народної медицини, збереження давніх язичницьких елементів.

Елементи магії проступають і в інших засобах органотерапії. Епілептикам радили, наприклад, пити з водою порошок спаленого крота, вовчого серця, миші, висушеної жіночої плаценти [639].

Рахітичним дітям давали їсти з цукром спалені і потовчені на порошок кості тварин, а хворим на туберкульоз — пити відвар з легенів дикої гуски, висушену і стерту на порошок шкірку шлунку курки, рекомендували потримати хвору дитину всередині кендюха свіжозарізаної корови або бика [640].

Епілептикам давали випити з молоком висушені і стерті на порошок серце, легені й печінку летючої миші (село Очеретувате Дніпропетровської області) [641], при водянці — попіл спалених раків з водою (Вінницька, Хмельницька області) [642]. Росіяни в аналогічному випадку рекомендували пити порошок з чорних тарганів тощо [643]. Такі й подібні способи лікування зустрічалися дуже часто у досліджуваний період у народному лікуванні східних слов'ян та багатьох інших народів, доносячи сліди древніх культів, зберігаючи залишки первісних світоглядних уявлень. Яскраво ілюструє такі погляди спосіб лікування епілепсії, що побутував на Західному Поділлі ще в кінці XIX ст. Хворим на епілепсію тричі (магічне значення числа) підкурювали голову: чоловікові — чорним півнем, жінці — чорною куркою. Потім птицю розривали над хворим так, щоб на нього впало кілька крапель крові, після чого птицю закопували в землю [644].

Сліди культу тварин, залишки давніх жертвоприношень, магічне значення крові тут дуже виразні.

Використовувалися в народному лікуванні східних слов'ян, багатьох інших народів і цілі тваринні організми. Одним з давніх видів лікування, властивих багатьом народам і перевіреним на практиці, було використання п'явок. Їх ставили при головних болях, головокружіннях, шумі у вухах та голові, болях попереку тощо. Доцільність цього засобу очевидна й признана науковою медициною. Дуже поширеним при болях ревматичного характеру, простудних захворюваннях, загальному ослабленні, як свідчать етнографічні джерела, було використання мурашників і мурашок.

Способи застосування їх відзначалися багатством локальних варіантів. У ряді місцевостей мурашник просто збирали в торбу, спарювали кип'ятком, вичавлюва-

ли і прикладали до болючих місць (Ровенська, Волинська області) [645]. Вважали, що лікувальний ефект в даному випадку мають «подушечки», яйця (мурашині кокони), які містять мурашине масло [646]. За народними повір'ями, за мурашиним маслом треба було йти на Івана Купала, бо ніби тільки тоді мурашки самі викидають його [647]. Наукою підтверджено лікувальну дію мурашиних коконів, яка пояснюється наявністю в них мурашиної кислоти та ефірної олії [648].

В ряді місцевостей застосовували так званий «мурашиний спирт», який виготовляли, заливаючи спиртом мурашок (окремі райони Волинської, Ровенської, Івано-Франківської, Тернопільської областей) або «муравлиний сік» (щоб одержати його, банку з мурашками ставили у теплу піч) [649]. Подекуди хворі просто шукали муравлище і давали себе кусати мурашкам, іноді хвору частину тіла занурювали у мішок з мурашками або залишали на мурашнику свій одяг. Через деякий час, витряхнувши мурашок, його знов одягали, вважаючи, що мурашки просочили його мурашиною кислотою (Тернопільська область) [650]. Проте на більшій частині території поширені були купелі із запареного мурашника. Для цього мурашник разом з опалим листям просто опускали в посуд з окропом, доводили температуру води до 34—35 ^{0} і купали у ній хворого, або мішечок з розчавленими мурашками опускали в окріп [651]. Подекуди при простудних захворюваннях робили своєрідні інгаляції — мурашки кидали у ванну, лили окріп, кидали розпечені камені і дихали над цим. Після такої сухої ванни рекомендували добре розігрітися на печі (село Очеретувате Дніпропетровської області) [652]. Такі ж різноманітні лікарські форми знала й російська народна медицина. За даними Г. Верещагіна, О. Макаренка, Г. Попова, «муравлиним спиртом» натирались при ревматизмі, вражену паралічем кінцівку всували в мішок з мурашками на добу. Після добової перерви процедуру повторювали, збільшивши термін до трьох днів, при ломоті рекомендували ванни із запареного мурашника. «Муравлине масло» застосовували при хворобах очей [653]. В аналогічних випадках застосовували такі засоби в народній медицині білорусів, інших слов'янських та багатьох неслов'янських народів [654]. Вживання їх має раціональну основу, на що вказують наукові дані [655].

В окремих місцевостях (Вінницька, Тернопільська,

Хмельницька, Черкаська області) дуже поширеним при ревматичних захворюваннях був спиртовий настій травневих хрущів) «майок» [656].

На Волині використовували хрущів для лікування людей і тварин від укусу «скаженюкою». В таких випадках хворому давали пити відвар деревію, а місце укусу посипали потовченими «майками» [657]. На Поліссі «майок» з такою ж метою консервували в меду і застосовували як внутрішнє. Одну «майку» розтирали на порошок і давали випити з хлібним квасом [658]. Гуцули спиртовим настоєм хрущів (настоювали два тижні) заливали рани (Верховинський район Івано-Франківської області) [659].

Видумкою і оригінальністю відзначаються окремі рецепти. В Кременчуцькому районі на Полтавщині, наприклад, плеврит лікували таким способом: травневих хрущів сушили, товкли в ступі і просіювали. Давали до житнього борошна і пекли коржі. Корж мочили у воді, сипали на нього «майки» грубим шаром, так щоб коржа не було видно. Мочили чисту ганчірку гарячою водою, застилали нею корж і прикладали до болючого місця. Держали, доки не починало пекти. Тоді знімали і клали подорожник, змазаний смальцем. Хворому рекомендували три дні лежати (село Жуки Кременчуцького району Полтавської області) [660]. З російської території маємо дані про застосування внутрішньо при водянці, опухах сушених чорних тарганів у виді порошку [661].

Навряд чи можна назвати доцільним такий засіб, як і інші йому подібні — порошок із спаленого живцем крота разом з горілкою давали при епілепсії, висушені й розтерті очі рака — при проспасниці тощо [662]. Однак вони свідчать про настійні пошуки в ділянці народної медицини. Успіхи та часті невдачі говорять про побутування ще в першій чверті XX ст. залишків древніх культів, слідів давніх жертвоприношень, бо саме як жертву певній недузі, яка в народній уяві мислилась персоніфіковано, слід розцінювати очевидно дію спалення живцем крота. Залишки прадавнього культу змій, властивого багатьом народам [663], добре збережені в способах і методах лікування, пов'язаних з застосуванням у народній медицині змій та їх органів [664]. З цими плазунами пов'язано багато легенд і повір'їв. Народна уява наділяла їх чудодійними властивостями, здатністю приносити людині як добро, так і зло. За

повір'ями українців, росіян та інших народів, саме змії навчили людину пізнавати цілющі властивості рослин, розуміти мову квітів і трав [665]. У багатьох народів їх вважали священними істотами, добрими духами дому. Мешканці Західного Поділля вважали, що якщо вужа не чіпати, то він шкодити не буде, вбивати його не можна, бо того, хто це зробить, спіткає нещастя [666]. На Волині поширене повір'я, що той буде багатим і щасливим, хто передержить в себе гадюку або вужа зимою [667]. Гуцули теж вважали гадюку символом добра і щастя. За свідченням С. Вітвицького, плотогони вважали особливим щастям, коли помічали на дарабах гадюку [668]. Селяни Чернігівської губернії вважали, що той, хто вб'є гадюку, захворіє [669]. Хоч доводилося зустрічатися і з протилежними поглядами. На центральній Бойківщині, наприклад, населення вдавалося до ряду охоронних засобів, щоб оберегти сім'ю і господарство від гадюк та усякої нечисті. У квітниках садили зілля з гострим специфічним запахом — любисток, полин, валеріану. З цією ж метою хату на великдень обсипали свяченою сіллю тощо [670].

І в білорусів, поряд з яскраво вираженим культом цих плазунів, існувало повір'я: хто вб'є гадюку, тому прощається сорок гріхів [671].

Шкіру, яку гадюка скидає з себе, гадюче линовище наділяли магічними властивостями. Його прикладали до ран, болячок, лікували ним хворі очі [672].

Пастухи гірських полонин за принципом імітативної магії від укусу гадюк підкурювали себе її линовищем [673]. В подібних випадках такі ж лікувальні дії відомі іншим народам [674]. Вживалися в народному самолікуванні й інші органи гадюки — жир, зуби, м'ясо, мозок. За законом імітативної магії, наприклад, гуцули в Надвірнянському повіті біль зубів лікували порошком потовчених зубів гадюки [675]. Жир вживали при хворобах очей, як профілактичний засіб при епідемічних захворюваннях. В аналогічних випадках застосовували його й інші слов'яни [676].

Як бачимо, арсенал лікувальних засобів тваринного походження був досить різноманітним, хоча й не таким багатим, як рослинний. Вживані з лікувальною метою засоби тваринного характеру (молоко й молочні продукти, тваринні жири, органи тварин й цілі тваринні організми) ідентичні в українців, росіян і білорусів та мають аналоги в інших слов'янських і неслов'янських

народів. Певна специфіка виявляється у своєрідності лікарських форм та місцевих способів їх застосування.

ЛІКУВАЛЬНІ ЗАСОБИ МІНЕРАЛЬНОГО ПОХОДЖЕННЯ. ГІДРОТЕРАПІЯ ТА ФІЗІОТЕРАПІЯ ЯК УНІВЕРСАЛЬНІ ЗАСОБИ В НАРОДНІЙ МЕДИЦИНІ

В системі традиційних засобів лікування, згідно з даними етнографічної літератури другої половини XIX — XX ст., мінеральні займали значно скромніше місце, порівняно з ліками рослинного та тваринного походження. Характерний для усіх слов'янських народів цей фактор позначився як на видовому складі, так і на сфері застосування ліків мінерального походження.

Літературні джерела та польові матеріали подають відомості про застосування землі, глини, піску, солі, нафти; з металів — міді, заліза, золота та ін. Чимало з вищеназваних і добре знаних в медичній практиці народу XIX — на початку XX ст. зберігають сліди давніх вірувань. Це, зокрема, стосується землі, місце і роль якої в народному лікуванні є виразним свідченням її культу.

Ще «Вертогради» подають відомості про застосування при обробці ран глини [677]. Широко вживалась вона в XIX — XX ст. Українці та росіяни, наприклад, сухою глиною присипали рани, вживали у виді присипок в народній педіатрії [678], мокру використовували при чиряках та наривах [679]. Характерно, що білоруси, за даними Л. Мінька, майже не вживали її для присипки ран, а використовували лише як фізіотерапевтичні засоби: холодною глиною обкладали суглоби при вивихах, при ударах [680].

Численні етнографічні джерела подають відомості про широкі лікувальні можливості солі. Як свідчить М. Сумцов, магічні властивості її були знані усім народам з глибокої давнини. Вчений пояснював це тим, що вона рано ввійшла в жертвоприношення як приправа до їжі і саме тому набула магічного значення [681].

В знахарській практиці вона була необхідним атрибутом при замовлянні цілого ряду недуг, вважалась оберегом від «злих очей».

Українці рекомендували її як внутрішнє з водою

при шлункових захворюваннях «на завій» (село Великий Обзир Камінь-Каширського району Волинської області), «як завой схопить» (село Бережки Дубровицького району Ровенської області) [682], кровотечах з носа (Східне Поділля) [683], росіяни, за даними С. Верещагіна,— при кровотечах з горла (В'ятська губернія) [684].

Як зовнішнє у виді полоскань вона вживалась скрізь на досліджуваній території при болях горла, ангінах та нежиті [685].

При захворюваннях простудного характеру, ревматизмі, особливо в практиці дитячого лікування популярністю користувались «роп'яні» купелі з розрахунку 0,5 кг солі на одну купіль. На Закарпатті (Великоберезнянський район) такі соляні ванни радили робити кілька разів на день протягом трьох днів. Після кожної купелі дитину добре закутували, щоб пропотіла [686].

На Східному Поділлі такі купелі, тільки дещо сильнішої концентрації (0,5 кг на відро води для дорослих, 250 г — для дітей) вважали добрим загальнозміцнюючим засобом [687]. На Буковині такі роп'яні купелі рекомендували при набряках ніг серцевого походження, радикулітах та поліартритах (в двох останніх випадках замість води брали жентицю) [688]. На Західному Поділлі сіль разом з пшеничними висівками додавали до відвару лісового сіна, у якому рекомендували купати хворих хореєю [689]. При болях ревматичного характеру застосовували купелі у розчині солі сильної концентрації росіяни, а розжовану клали до ран від укусу гадюки (В'ятська губернія) [690]. Місця укусу рекомендували натирати сіллю і мешканці Карпат (Івано-Франківська область) [691]. Білоруси ж в аналогічних випадках давали з'їсти трошки хліба, зібраного в дев'яти хатах, з свяченою сіллю [692]. В даному випадку сіль має переважно магічну функцію.

В ряді випадків сіль виступала в цікавій комбінації з іншими компонентами. Подекуди на Україні її разом з пережованим хлібом клали до порізів (Білоцерківський район Київської області) [693]. Поєднували з медом і натирались при простуді (Конотопський район Сумської області) [694], в суміші з нафтою, перцем та горілкою — при ревматизмі [695]. Росіяни в аналогічних випадках робили суміш солі з хроном та медом; робили мазь, в склад якої входили дерев'яне масло та чорний перець, разом з кип'яченим квасом застосовували для примочок при золотусі, з милом — при вередах [696].

Особливого значення надавали так званій «четверговій» солі. Обряди з «четверговою» сіллю, що широко фіксуються на досліджуваній території в етнографічних джерелах другої половини XIX — початку XX ст., на думку дослідників, сягають, можливо, часів праслов'янської спільності [697] і прикріпилися до «чистого» четверга давно. Принаймні, вже в «Стоглаві» говориться, що деякі «невегласы попы в великий четверг соль под престол кладут и до седьмого четверга повелице дни тако держат, и ту соль дают на врачевание людям и скотом» [698]. Способи приготування «четвергової» солі в різних місцевостях варіювалися. Іноді її просто ставили на столі в ніч напередодні четверга перед великоднем, а потім зберігали як ліки. Частіше її клали у піч, загорнувши в ганчірку. В Пошехонському повіті її пережарювали [699]. Подекуди її попередньо змішували з яєчним жовтком, клали в глиняний горщик, який ставили на розпечене вугілля і розпікали до червоного [700]. Цікавий спосіб приготування «четвергової» солі, який зберігає давні язичницькі елементи, зафіксував О. Макаренко в Єнісейській губернії. Там «четвергову» сіль ставили в піч, яку затоплювали «воскресними» дровами (які залишились з неділі перед постом) і обов'язково вогнем, добутим способом тертя [701]. Обряди з «четверговою» сіллю знані усім трьом східнослов'янським народам.

Цікаве переплетення дохристиянських і пізніших християнських елементів зберігає зафіксований в Конотопському районі Сумської області звичай вживати з лікувальною метою сіль, яку загорнену в ганчірку поклали на стрітення в жар, а на другий день до схід сонця вийняли. Додавали її при будь-яких захворюваннях [702]. В даному випадку архаїчна форма пов'язана з вірою в очищувальну силу вогню, а приурочування цієї дії до релігійного свята — пізніше нашарування християнства.

Скрізь на досліджуваній території у виді натирань при простудних захворюваннях вживалася нафта [703]. Вважали її добрим глистогінним засобом. Нею змащували губи, під носом, давали пити з водою, їсти з цукром тощо [704]. Білоруси Мінської губернії рекомендували пити її від кашлю.

При печії, що часто бувало при вагітності, їли крейду, соду [705]. Засіб цілком раціональний, оскільки організм вагітної часто збіднений на вапно. Правда,

дуже часто до раціонального зерна домішувався певний елемент магії. На Полтавщині, наприклад, з даною метою брали крейду, якою писали хрести на водохреще [706].

З металів в народному лікуванні найчастіше вживались мідь, олово, ртуть, залізо. Засоби ці виконували більше магічну функцію, ніж лікувальну.

Не всі із вживаних у народній медицині мінеральних засобів були раціональними, не завжди їх застосування було успішним. В кращому випадку вони не приносили ніякої користі, а часто були шкідливими і навіть загрозливими для здоров'я. У багатьох місцевостях України засобом, нібито сприяючим зростанню костей, була мідь. Тому при переломах рекомендували пити порошок, який скребли з мідної монети або шматочка міді [707]. Вдавались до таких дій і росіяни. Вивчаючи побут населення Сибіру та Камчатки, Г.-В. Стеллер зафіксував цей спосіб лікування ще в 40-х роках XVIII ст. [708] Про вживання його в пізніші часи писали О. Макаренко, М. Висоцький [709]. Широко застосовували його і білоруси [710].

Як письмові джерела, так і польові матеріали стверджують вживання в акушерській практиці такого отруйного засобу, як ртуть.

На Гуцульщині, за даними В. Онищука та нашими польовими матеріалами, породіллі при важких пологах рекомендували випити трошки ртуті [711]. У Росії ладанки з ртуттю вішали дітям, щоб прискорити прорізування зубів [712].

Суттєве місце в системі терапевтичних засобів народної медицини усіх трьох східнослов'янських народів займала і займає фізіотерапія. Ця ділянка, цілковито заснована на емпіричному досвіді, акумулює масові повсякденні знання і демонструє різноманітне застосування тепла (компреси, масаж, теплі і гарячі ванни, інгаляції, «суха пара», тобто парові ванни). Значно менше застосовувався холод (холодні обгортування, компреси та ін). Всі ці засоби в трактуванні народу вважалися універсальними при багатьох видах захворювань — простуді, ангінах, радикулітах, болях ревматичного характеру, шлункових хворобах та ін.

Як свідчать етнографічні джерела, одним з найпопулярніших засобів, як і в інших слов'ян, при хронічних захворюваннях були загальні купелі. Сама вода вживалася найчастіше у відварах лікарського зілля (пев-

ної рослини або суміші кількох компонентів, число яких дуже часто було магічним —3, 7, 9, іноді 12 або 15 [713].

В ряді випадків у склад купелі входили окремі органи тварин, цілі тваринні організми, сіль, глина, земля [714]. На Поділлі та Київщині, де багато цукрових заводів, ефективними при болях кінцівок вважались купелі з гарячого цукрового малясу [715].

Скрізь на Україні, як і в Росії та Білорусії, при простудах вдавалися до так званої сухої купелі [716]. Гарячу після випікання хліба піч вистеляли зверху соломою, вівсяною чи ячмінною, або сіном, поливали квашеним борщем, клали хворого і накривали кожухом. Так повторювали два-три дні підряд [717]. Інший варіант сухої купелі: в посуд з гарячою водою або відваром лікарських трав кидали розжарену цеглину, хворий сідав на лавці поряд з посудом і вкривався з головою рядниною. Такі своєрідні інгаляції знані в практиці усіх східних слов'ян [718]. Різновидністю сухих купелів у росіян та білорусів були лазні. З найдавніших часів їх вважали панацеєю від недуг простудного характеру [719]. На Україні вони побутували тільки на пограниччі з Росією, де й поширились під впливом росіян.

Інші широко вживані способи застосування тепла — сухі і вологі компреси до болючих місць з висівок, вівса, конопляного або лляного сім'я, попелу.

Значно рідше в народній медицині вдавались до лікування холодом. Про застосування його маємо дані з Карпатського регіону, де ефективним засобом при простудних хворобах вважали холодні обгортування. З цією метою лляну тканину намочували в дуже холодній воді, відтискали, загортали в неї хворого, добре його вкривали, іноді в ноги клали розпечену цеглину. Так витримували півтори-дві години. В деяких місцевостях (Воловецький район Закарпатської області) після цього хворому робили літню купіль (нижче температури тіла), а потім — масаж [720]. Засіб цей, оснований на регулюючій дії холодної і гарячої води на капіляри шкіри, безперечно, давав позитивний результат. Певний ефект давав і масаж.

При деяких шлункових захворюваннях, зокрема при нестравності, клали холодні компреси на шлунок і рекомендували тримати їх, поки не висохнуть [721].

Гідропроцедури звичайно поєднувались з масажем та розтиранням мазями, настойками, в склад яких входили різні компоненти з незвичним іноді поєднанням.

Одним з найпопулярніших способів лікування недуг простудного характеру, що широко увійшов у практику народно-побутової медицини з останньої третини XIX ст., замінивши кровопускання, були банки [722]. При особливо тяжких захворюваннях клали так звані «кривавi банки». Відрізнялись вони тим, що спочатку клали звичайні банки. Знявши, місця їх надсікали бритвою, і знову клали банки. Іноді «кривавi банки» клали на місця, на які перед тим ставили п'явки.

Отже, гідротерапія та фізіотерапія, як свідчать наведені факти, займала помітне місце в практиці народного самолікування, акумулюючи масовий емпіричний досвід.

Лікувальна магія

ВИДИ ЛІКУВАЛЬНОЇ МАГІЇ ТА ФОРМИ ЇЇ ПРОЯВУ. ВЕРБАЛЬНА МАГІЯ ЯК ОДИН З ВИДІВ НАРОДНОЇ ПСИХОТЕРАПІЇ

Магія — один з необхідних компонентів практики народного лікування усіх народів, цікавий збереженням пережитків давнього світогляду, дохристиянських звичаїв, ритуалів. Магія виникла як результат безсилля людини перед грізними силами природи. Неспроможна зрозуміти її закони, людина наділяла незнані їй явища навколишньої дійсності людськими рисами, одухотворювала їх, населяла світ надприродними істотами, духами.

Виникнувши як спроба пояснити найбільш незрозумілі явища природи, анімізм наклав свій відбиток на народні медичні знання. В народній уяві хвороби розглядалися як живі істоти, мислились персоніфіковано або вважались впливом на організм злого духа.

В народній медицині східних слов'ян, як і в інших народів, магічні методи лікування займали помітне місце, поєднуючись та переплітаючись з раціональними засобами. В цьому нас переконують численні етнографічні матеріали, зібрані на східнослов'янській території в другій половині XIX — XX ст., і тому не можемо погодитися з думкою тих радянських дослідників, що схильні розглядати лікувальну магію як окремий тип емпіричної медицини, повністю протилежний «власне народній» традиційно-побутовій медицині [1]. Магічні засоби виступають паралельно з ліками рослинного, тваринного та мінерального походження, дуже часто, як уже зазначалось, переплітаючись між собою, і розглядати їх треба не інакше як один з компонентів народної медицини.

З видів магічних засобів тут, як і в інших слов'ян [2], поширена була катартична (очищувальна) магія, спрямована на виведення хвороби з організму, очищення його від неї. До катартичної близька за дією контактна,

що полягала в безпосередньому контакті носія магічної сили з хворим. Різниця між ними, як слушно зауважив С. Токарєв, полягає в тому, що катартична має на меті очистити людину від чогось небажаного, дії ж контактної спрямовані на те, щоб через безпосереднє зіткнення з хворим передати йому певні позитивні можливості [3]. Не менш поширеною була парціальна магія, при якій магічна дія спрямовується не на самого хворого, а на предмет, що належить йому (частини його одягу, волосся, нігті тощо). В даному випадку діяв принцип: частина замінює ціле. Дуже поширеним було лікування за принципом імітативної магії, основаної на аналогії (подібне лікує подібне). Цей вид магії близький до парціальної і часто переплітається з нею. Якщо в обрядах парціальної магії діє принцип — частина заміняє ціле, і при цьому дія переходить на хворого через якусь частину його одягу або предмет, що був у зіткненні з хворим, то при імітативній — дія переходила на хворого за принципом подібності. Поширеною була й вербальна, або словесна, магія. Рідко будь-який з названих видів виступав в чистому вигляді. Усі вони, як правило, переплітались між собою, дуже часто поєднуючись з раціональними засобами.

З усіх видів лікувальної магії, без сумніву, одна з найцікавіших, найпоширеніших в усіх слов'ян і найдавніших — вербальна. За свідченням Б. О. Рибакова, замовляння своїм корінням сягають первіснообщинного ладу [4]. Цей вид лікувальної магії цікавий тим, що відбиває світогляд народу, його світосприймання і світорозуміння, погляди на хвороби та їх етіологію, розкриває форми і методи народного лікування. В літературі він знайшов досить повне висвітлення [5]. Розглядаючи структуру замовлянь, співвідношення язичеських і християнських елементів, зв'язок слова і дії, дослідники підкреслювали їх давню дохристиянську основу, добре збережену завдяки незмінності узаконених формул. За давніми світоглядними уявленнями народу, замовляння втрачає силу, коли щось забувається або змінюється в давно усталених формулах [6]. Саме цій обставині в значній мірі завдячуємо тим, що велика частина їх дійшла до нас у своїй первісній формі.

Зафіксовані в різних етнографічних районах України, примовки мають аналоги в росіян, білорусів та інших слов'ян. У багатьох з них виразно виступають елементи давніх язичеських вірувань, відгомін тих далеких часів, коли людина одухотворювала природу,

поклонялась їй, зверталась за допомогою до небесних світил, води, землі — як сил, здатних протидіяти лихові, хворобам, зцілити недугу.

Як зразок можна навести примовку, записану в Коростенському районі на Житомирщині в 20-х роках нашого століття:

«Ясне сонечко ідеш ти через усей свєт, не боїшся ти уроков і пристріту, то щоб так не боялася (ім'я).

Іде ясний месяц через увесь свєт, не боїться вон не вроков, не переляков, не пристріту, не пристретища, щоб так (ім'я) не боялась.

Ясная зора, ідеш ти через увесь свєт, не боїться ти не вроков, не переляков, не пристріту, не пристретища, щоб так (ім'я) не боялась, не заспаного, не подуманого, не чоловічого, не жіночого, не парубочого, не дитячого, не дівочого.

П'ятьонка — матьонка, стань у помочи» [7].

Примовку повторювали тричі.

Поряд з небесними світилами — сонцем, місяцем, зорями — як божество виступає п'ятниця. У віруваннях наших далеких предків п'ятниця — язичницька богиня родючості [8]. З введенням християнства її замінила св. Параскева, а в деяких місцевостях — богородиця [9].

Побутування подібних відповідників фіксують етнографічні джерела з російської та білоруської території:

Зоря — зоряниця,
Красная девица.
Возьми от младенца [ім'я] крик,
А ему дай некрик [10].

(Тульська губернія)

Або:

Вечерняя зоря Марымяна, утренняя Марея!
Зоря — Зоряница, красна девица» [11]

(Єнісейська губернія)

Сонцу незахадзимаму,
Месецу сьвяцимаму.
Морю синяму, -

звертались в заговорах білоруси [12].

Духом первісного анімізму пронизані примовки, в яких звучать звернення до явищ природи, рослин, дерев як до живих істот. Яскравою ілюстрацією є оригінальні примовки, зафіксовані на українській території:

«Лісе — пралісе! У тебе є дочка, а у мене син, посватаємося, побратаємося. Нехай твоя дочка дасть сонливиці, а мій син віддасть плаксивиці» (Хмельницька область) [13]. Іноді звертання конкретизувалося:

Добрий день, дубочки — голубочки.
У вас дочки [або сини], а в мене синочки.
Нате вам плаксивиці, крикливиці,
Дайте нам сонливиці, дрімливиці.

Або:

Добрий вечір тобі, степова лещина,
В тебе син, а в мене дочка,
Посватаймося, побратаймося.
Візьми собі крикливиці, а дай мені сонливиці [14].
(Одеська область)

Дубе, дубе дуплястий,
Давай ми з тобою побратаймось,
Покумаймось або посватаймось.
У тебе син, а в мене дочка.
А я тобі буду подарки пересилати...
(село Аджамка Кіровоградської області) [15].

Подібні варіанти примовок від «крикливиць» («крикси», «несплячки», «плачі», «плаксивиці»— в українців; «крикса-плакса», «ночниці»— у білорусів; «крик», «крикси», «полуношница»— у росіян) знаходимо в П. Чубинського, П. Єфименка, Ю. Талько-Гринцевича, Г. Попова. В них збереглися елементи однієї з ранніх форм одухотворення природи — тотемізму, що знайшло вияв і в конкретній формі звертань до певних порід дерев — дуба, ліщини, і у виразному натякові на спорідненість людини з рослинним світом («побратаймося, покумаймось або посватаймось») та в наявності слідів жертвоприношень («А я тобі буду подарки пересилати») тощо. Текст примовки до певної міри обумовлював місце дії. Як правило, замовляли надворі, повернувшись обличчям до лісу, на порозі. Примівку повторювали три або дев'ять разів. Росіяни, як фіксують етнографічні джерела, «крикси», «полуношницу» замовляли на вечірніх зорях. Відповідно й примовки містять звертання до цих небесних світил [16].

Часто «крикливиці» замовляли у курнику. Тоді текст примовки по аналогії містив звертання до курей як до представників своєчасного сну, за народними повір'ями: «Добрий вечір тобі, Матвію-півню... При-

йшла я до тебе з крикливицями і безсонницями. Курикуриці, нате вам крикливиці: вечірні, полуночні, світові і ранковії, а моїй дитині дайте сонливиці, дрімливиці». Повторювали тричі і поверталися до хати, не оглядаючись [17].

Відповідні аналоги знаходимо в росіян та білорусів. Для прикладу:

Куры белые,
Куры серые,
Куры пестрыя,
Возьмите от младенца (ім'я) крик,
А дайте ему угомон [18].

Подекуди вважали, що можна називати будь-які кури, крім чорних (Тульська губернія) [19]. Етнографічні описи середини XIX — початку XX ст. подають нам численні варіанти таких замовлянь з досліджуваної території.

Відгомін глибокої давнини чується у замовляннях типу:

Добрий вечір вам, плаксивці,
Просять вас крикавки на вечорниці,
Ідіть собі, де люди не ходять,
Де вітер не віє, де сонце не гріє [20].

(Хмельницька область)

На синем море столи застиланые,
кубки наливаные. Там вам, ночницы,
пиць, гуляць! Там вам свадзьбы справляць [21].

У таких примовках дійшли до нас збережені в народній пам'яті ті далекі часи, коли все, як здавалось людині, жило її життям. На їх давнє походження вказує і сама форма замовлянь — безпосереднє звертання до об'єкту, на який спрямована дія. На думку дослідників, такий тип замовлянь — один з найдавніших [22].

У своєму розвитку замовляння зазнали значного впливу християнства. В їх зміст просочуються церковні атрибути, на зміну язическим персонажам приходять герої християнської міфології — діва Марія, Ісус Христос, Іван Хреститель, Архангел Михаїл та інші святі: «Прошу Петра і Павла у помощ і всіх святих київських і печерських, станьте мені у помощ (Радомишльський район Житомирської області) [23].

Господи Исусе Христе,
Спаси и помилуй
От всяких недугов
Денных и ночных,
Полуденных и полуночных [24].
(Тульська губернія)

Часто знахар виступає не від себе, а від імені бога, святої богородиці: «Не мої слова — божії слова і святої богородиці діви Марії» [25]; «Не я говорю, а дух господній» [26].

При важких пологах звертались за допомогою перш за все до діви Марії та «женських переносиць» (мироносиць) Пелагеї, Соломії і Марії, «які просять бога за жінок у родах», святого Марка, який «одчиняє двері у рай», святих київських лікарів-ченців Олімпія та Агапіта [27]. Сюжет одного з видів замовлянь від укусу гадюки, поширений в усіх східнослов'янських народів, оснований на легенді про святого, який вбиває змія. В українських та російських замовляннях — це св. Михайло або св. Юрій, білоруських — св. Юрій: «Ездив Юрий по горах, по межах, по зялезных струмянах, побивав копьем и гадов и гадин» [28].

Їхав через поле Михайло-Рихайло на
білому коні і з гострим мечем через
афтитине поле, а на тім полі там
білий камінь лежить, а під тим каменем Агипа царицй лежить і ввесь гад
Там став Михайло-Рихайло її сікти.
Рубати і по тім каменеві кров її мазати [29].

Деякі з замовлянь являють цікаве поєднання язичеських та християнських елементів. Яскравою ілюстрацією є зафіксована С. Верхратським на Східному Поділлі примовка:

Вечір добрий, дубе, березо...
Вечір добрий, місяцю ридаючий. Чого
мій син [ім'я] плаче — ридає, він спу не
має. Поїхав Іван Хреститель і привезе моєму
сину [дочці] сон зо всіх сторін, легенький,
тихенький. Дай же господи спання
від нинешнього дня, щоб спало щодня до біла дня [30]

Дуже цікава в цьому плані подана В. Демічем білоруська примовка від укусу гадюки:

...Буду гадю заклинать ясным солнцем,
добрыми звездами и всем миром
православным, Михаилом Архистратигом,
чудным теремою и вечернею зарею [31].
(Могилівська губернія)

Характерним прикладом, як з плином часу злились християнські та язичеські елементи, може служити і записана нами на Київщині примовка від болячки: «Господу богу помолюся, Ісусу Христу поклонюся і месяцу ясному і соненьку праведному і вам зоряніци, скорше помошніци» [32].

Однак на деяких зразках чітко видно, що дохристиянська основа була первинною, християнство ж є пізнішим нашаруванням. Ось замовляння од «бешихи» з Чернігівщини: «...Виговорує сам Ісус Христос і просить тебе, водиця-царица, щоб ти текла, гуляла, коріньє промивала, од раба божого (ім'я) народженого, молитвенного, хрещеного «бешиху» виганяла» [33].

Цей вид лікувальної магії дає ключ до розуміння народної етіології захворювань. Загальнопоширеною, наприклад, була думка, що пристріт, уроки може наслати не тільки знахар чи людина з лихими очима, а навіть близькі й рідні, що передати їх можна як безпосередньо поглядом чи не в пору сказаним словом, так і на відстані, думкою. Підтвердження цього знаходимо в примовках:

Ви вроки, врочища,
Ви подумані, ви погадані,
Ви й батькові, ви й материні,
Ви братові, ви й сестрині,
Ви й хлопчачі, ви й дівчачі [34].

(Одеська область)

Можуть вказуватись й інші природні й надприродні причини: «Пристріте — пристріту, чи ти з хмар, чи ти з вітру, чи з огня, чи з меча, чи сирітського плеча. Чи ти з швидкої ходи, чи ти з смачної їди» [35]. (Житомирська область).

В примовках знайшов відбиття й погляд знахарів на своє ремесло, джерело його походження. З цього приводу особливо цікава примовка, записана С. Верхратським у 20-х роках на Східному Поділлі.

Їхав Ісус Христос у Єрусалим, здибав болєзнів «7». Став їх питати та назад вертати: йдіть собі назад та сидіть, наказання божого ждіть на людей. Кого господь накаже, то вам, болєзні, скаже: «Йди болєзнь на раба божого [ім'я]. І так болєзнь мучить та людей учить, щоб бога пам'ятали та бабів на забували, котрим бог открив своє откровеніе од болєзнів [36].

В цій явно пізнішого походження примовці висловлюється погляд бабів на своє «лікування» як на «откровеніе боже». «Болєзні», на їх думку, посилаються не лише для підтримки в людях страху божого, а й «щоб бабів не забували».

Іноді в замовляннях чітко підкреслюється класовий момент, хвороби відсилаються на панів, попів. У примовці від «криксів», записаній в Овруцькому районі Житомирської області, їх старались «на панскіє дєті зганяті — на панскіє, на циганскіє, на поноускіє»:

> Ідіть ви, крикси,. купатіса, на очеретінки
> чеплятіса — там будут панскіє дєті купатіса,
> на ніх будут усє крікси чеплятіса, а єтому
> дітяті треба спаті, гуляті, тілу прібуваті.

Замовляння, як правило, супроводжувались цілим рядом магічних дій, поєднувались з іншими засобами та видами лікувальної магії. Дуже часто вказівка на це, перелік цих дій і засобів даються в тексті самої примовки. Наприклад, замовляючи «враз-золотник», в примовці називаються дії, які виконували при цьому:

> Вразе-Дем'яне! Вразе-Романе! Я тебе
> вимовляю, горшком заставляю, покришкою
> покриваю, живокість тобі даю, матушником напуваю,
> рум'янкою заливаю, тоєю
> замовляю, на місце посилаю [37].

Примова від «бабиць» теж ілюструвала послідовний процес лікування:

> Я вас вимовляю, окропом поливаю,
> пшоном посипаю і ложкою одгортаю,
> веретеном випрядаю і голкою вишиваю,
> і гребінцем розчесала, і на пущі, на
> нетрі зіслала [38].

Бабиці заварювали так: в невеликий горщик наливали води, клали три щіпки пшона, колотили тричі веретеном і тричі ложкою, нагрівали. На живіт ставили миску, в неї кидали гребінь, ніж, голку з ниткою, веретено, ложку, виливали туди воду, супроводжуючи усі дії наведеною вище примовкою.

Подібні варіанти замовлянь, що зберегли сліди магічних дій, зафіксовано у росіян та білорусів:

> Встану я раба божа Пелагея, благословлясь,
> пойду перекрестясь, из дверей в двери,
> из ворот в ворота, во чисто поле, под
> восточну сторону [39].

Йшли три паны, скумпалися, кости с
костями складалися, нясли от звиху зельля
и к костям примеряли, и к суставам прикладали [40].

Підсумовуючи сказане про словесну магію, зазначимо, що цей вид магії вимагає уважнішого ставлення з боку етнографів — як до одного з цінних джерел вивчення народного світогляду. Для етнографа вона становить вдячний матеріал для реконструкції народних уявлень про хвороби та методи боротьби з ними. Для медиків ця тема цікава як свого роду психотерапія — галузь, яка займає певне місце в сучасній науковій медицині та розглядається нею як невід'ємна частина лікувального процесу в комбінації з іншими і аж ніяк не протиставляється іншим формам лікувальної дії на психіку і соматику хворого [41]. На думку радянських етнографів, в народній медицині це поєднання являло собою ще більш цілісний сплав [42].

Таємнича обстановка, в якій діяв знахар, сама манера шептання, певні правила, яких він повинен був дотримуватись,— усе це впливало на психіку хворого, вселяло віру в одужання.

Замовляння заслуговують вивчення і як твори, що, переслідуючи магічні, медичні цілі, піднеслися до рівня зразків художньої прози.

ЗАСТОСУВАННЯ В ЛІКУВАЛЬНІЙ МАГІЇ ВОДИ, ВОГНЮ, ЗЕМЛІ, МІНЕРАЛІВ

Вода з найдавніших часів займала, як свідчать етнографічні джерела, значне місце в лікувальній магії східних слов'ян, як і в багатьох інших народів. Це обумовлювалось тією роллю, яку вона відігравала в житті народу, її реальними властивостями, наскрізь суперечливими. З одного боку, цілюща, животворна сила, основа всього живого на землі, з другого — грізна, руйнівна стихія.

Нерозуміння суті цих властивостей, невміння пояснити їх породило в світоглядних уявленнях наших предків почуття страху перед невідомою і таємничою силою води, викликало до життя цілу низку пов'язаних з нею обрядів.

Для нас становлять інтерес ті, що зв'язані з очищувальною функцією води. Вживання їх у лікувальній магії базувалося на реальній основі. Раз вода мала

властивість змивати бруд, то згідно закону імітативної магії, вона з таким же успіхом могла очистити людину від хвороби, і по аналогії в ній шукали зцілення буквально від усіх недуг.

У досліджуваний період на українській території зафіксовано кілька форм очищувальних обрядів з водою — купання, обмивання, вмивання, качання по росі, вмивання нею та ін. Деякі доносять до нас відгомін далеких дохристиянських часів, інші є виявом синкретизму язичництва і християнства.

Особливої уваги заслуговують ритуальні дії з водою в купальській обрядовості, в яких яскраво проявився дуалізм її властивостей — корисних і шкідливих [43].

З одного боку, за віруванням, спільним для всіх слов'ян та інших європейських народів, вода в іванівську ніч набуває особливо цілющих властивостей [44]. У багатьох місцевостях на Україні хворим, особливо на шкірні хвороби, радили в цей день до схід сонця скупатися в річці. В Камінь-Каширському районі на Волині нами зафіксовано дуже цікаву, хоч цілком протилежну версію. Тут, навпаки, забороняли купатися на Івана, бо, за поширеним в даній місцевості повір'ям, ріка в цей день вимагає жертв, і всі, хто купається, тонуть [45].

Аналогічно у росіян. При загальнопоширеному побутуванні звичаю купатися в цей день з профілактичною та лікувальною метою у річках і озерах в окремих місцевостях Ярославської губернії, за свідченням С. В. Максимова, купання на Івана заборонялось, бо на людину, згідно народних вірувань, чатував водяник [46].

Віра в апотропеїчні властивості, яких набуває вода на Купала, характерна й білорусам [47].

Подекуди у росіян такі іванівські купання проходили дуже урочисто. За свідченням І. М. Снегирьова, в Московській та Володимирській губерніях вони поєднувались з трапезою (яку теж, очевидно, слід розглядати як залишкову форму язичницьких жертвоприношень), хороводами тощо [48]. Лише у росіян паралельно з купанням побутував своєрідний купальський ритуал, який поєднував миття в бані з лікувальними травами. Його зафіксували етнографи в північних (Архангельська, Новгородська, Петербурзька) та почасти центральних (Московська, Рязанська) губерніях Росії і пов'язують побутування його з суворими кліматичними умова-

ми, з одного боку, та тією роллю, яку відігравали бані в житті селян північних районів Росії [49], з другого. За даними М. Забиліна, селяни Новгородської губернії, щоб бути здоровими, парилися на Купала в бані, а в віники втикали підбіл [50]. Подібні обряди мали місце в Архангельській та Московській губерніях [51]. В Рязанській губернії хворих відносили в баню на кропиві й парили цілющими травами [52].

Подібні обряди, пов'язані з вірою в очищувальні та цілющі властивості, яких нібито набуває вода напередодні Купала, широко побутували, як свідчать дослідники, у південних і західних слов'ян та інших народів Європи [53].

Цілющі властивості приписували і зібраній до схід сонця на Івана Купала росі. Способи добування і вживання її у східнослов'янських народів тотожні. Її «черпали», розстеливши в полі (найчастіше житі) полотно, а коли воно намокало, видушували з нього вологу і використовували її найчастіше при хворобах очей [54]. У Вологодській губернії її крім того застосовували з метою профілактики шкірних недуг — висипів на обличчі та вугрів [55].

Аналогічними властивостями наділяли «юрійову», тобто зібрану на Юрія росу. Повір'я про її цілющі властивості широко побутувало в українців та білорусів і менше — у росіян [56]. Як і купальською, українці та білоруси закапували нею хворі очі, качалися по ній, щоб бути сильними, здоровими, як юріївська роса.

Подекуди спосіб застосування її був складнішим, поєднував давні язичеські форми з елементами християнізації. Так, у Радомишльському районі Житомирської області її треба було зібрати до схід сонця і переварити на вогні, запаленому посвяченою вербою. В даному випадку обряд, зберігаючи сліди поклоніння вогню, виступає в явно християнізованому вигляді.

Вплив християнства простежується в приуроченні обрядових дій з водою до певних релігійних свят і в застосуванні з лікувальною метою свяченої води, тобто посвяченої в церкві у визначені дні — водохреща (19 січня), стрітення (15 лютого), спаса (19 серпня). Скрізь на досліджуваній території загальнопоширеним був звичай при різних недугах (у різних місцевостях була своя диференціація їх) купатись, або вмиватись водою у «чистий» або «великий» четвер (четвер останнього тижня перед великоднем) [57].

Українці рекомендували такі купання при висипах

на тілі [58], корості («як у чистий четвер скупаєшся — не буде корости» (село Троянів Житомирського району Житомирської області)) [59], «Купаються у чистий четвер у кого є короста» (село Троща Чуднівського району Житомирської області) [60].

Подекуди застерігали, що треба скупатися першому, бо інакше не тільки не позбудешся власної хвороби, а й забереш недуги того, хто перший скупався (Володимир-Волинський район Волинської області) [61].

На Волині при хворобах очей радили промити їх у «великий» четвер до схід сонця (село Великий Обзир Камінь-Каширського району), на Харківщині у цей час мили голову при головних болях [62].

У білорусів купання у цей день в річках мали профілактичний характер («купалися, щоб бути здоровими цілий рік») [63].

У росіян очищувальні обряди з водою теж носили переважно профілактичний характер і виступали найчастіше у формі вмивання та обливання. В Ярославській губернії, наприклад, хазяйка вранці до схід сонця йшла по воду, а принісши кидала у посуд з нею срібний перстень або монету і всі по черзі умивалися нею — «для здоров'я» [64]. Сьогодні, коли наукою доведена дезинфікуюча властивість срібла, доцільність народних спостережень очевидна. Нині, щоб знезаразити воду, через неї пропускають срібні електроди. Іони срібла вбивають мікроби [65]. Предки наші обмежувалися тим, що опускали в воду срібну монету.

В Рязанській губернії дорослі поспішали до схід сонця помитися в річці, намагалися до першого сонячного променя помити дітей [66]. В Орловській губернії жінки обмивалися принесеною до схід сонця водою самі, обливали нею чоловіків і великих дітей, а для маленьких гріли її і купали у хаті [67].

При деякій різноманітності форм лікувально-профілактичних обрядів з водою функція їх в українців, росіян та білорусів була тотожною, як були подібними й магічні дії, що супроводжували дані обряди, певні правила, яких слід було при цьому дотримуватись. Загальнослов'янський характер мав, наприклад, звичай приурочувати лікувально-профілактичні обряди з водою до певної пори дня. В даному випадку всі вони відбувалися «до схід сонця», «на зорі», «до ворона» (існувало спільне східнослов'янське повір'я, що в цей день ворон купає своїх дітей). За даними М. Никифоровського, у білорусів: хто побачить купання ворона

і дістане хоча б краплину води з вороняти, ціле життя буде здоровим [68].

Етнографічні записи кінця XIX — початку XX ст. подають численні випадки вживання «стрітенської», «богоявленської», рідше «спасівської» води, тобто посвяченої відповідно — на стрітення, водохреща, спаса. Арсенал недуг, при яких вона застосовувалася, мав певну етнічну й регіональну специфіку.

Українське населення центрального Полісся вважало, наприклад, що «стрітенська» вода — найкращі ліки. Од усього й усім» [69]. «Богоявленською» користувались, «як голова болить, пристріт чи з очима що-небудь [70]. В центральних регіонах України цю воду вживали в основному від «пристріту» [71]. На Волині поширена думка, що таку воду треба випросити в десяти чужих хатах [72]. Скрізь на Україні свячену воду широко застосовували з метою профілактики в практиці дитячого лікування. Так, на Східному Поділлі баба «чистенькою» ганчіркою, змоченою у свяченій воді, витирала дитині очі, ротик, щоб добре бачив і говорив, ручки, щоб майстрував, ніжки, щоб добре ходив, головку, щоб розумний був і не хворів [73].

У багатьох місцевостях Росії свячена вода теж, за свідченням Г. Попова, була одним з основних засобів в народній педіатрії майже від усіх недуг. Нею вмивали дитину, кропили, давали пити [74], вона протидіяла укусові гадюки, її вживали при хворобах очей та ряді інших недуг. Особливо цінили «богоявленську» воду, запастись якою на цілий рік вважали своїм обов'язком [75].

До лікувально-профілактичних засобів слід віднести і купелі в ополонках на водохреща після того, як у них посвятили воду [76]. Здорових вони повинні були забезпечити від недуг на цілий рік, хворим — повертали втрачене здоров'я. Такі водохрещенські купелі на початку XX ст. виходили з ужитку, а в минулому, як свідчать дослідники, були досить частими явищами [77]. Є згадки, що в ополонках купали хворих дітей [78].

Зате вживання свяченої води широко побутувало ще в 20—30-х роках XX ст., а на західноукраїнських землях — і довше.

Не менш популярною в лікувальній магії українців, росіян та білорусів була «наговорна» вода, тобто та, над якою проказав примовку знахар. Її використовували при найрізноманітніших захворюваннях при замовлянні «пристріту» і «вроків», «виливанні ляку», «зава-

рюванні бабиць», вона була необхідним атрибутом при лікуванні від укусу гадюки, широко вживалася в народній педіатрії та акушерстві тощо [79].

Білоруси, застосовуючи її, як і українці, в практиці дитячого лікування від «переляку» та «уроків», лікували нею й шкірні захворювання, зокрема лишай на обличчі [80].

В народній уяві росіян наговорна вода наділялась чудодійними властивостями та здатністю тамувати всякі болі [81].

Як правило, процес лікування нею у кожного з східнослов'янських народів супроводжувався цілим рядом магічних дій.

Українці Чернігівщини, наприклад, при лікуванні жовтяниці радили вранці на зорі вийти на річку, набрати води суденцем з жовтої міді, поставити на верх хати, проказуючи примовку: «Зорі, зоряниці, візьміть раба божого жовтяниці — ранні й півранні, денні й південні, вечірні і підвечірні, ночні й північні». Через три дні знімали, вмивалися, повторюючи цю примівку [82]. Тут вода вживається в комбінації з такими видами лікувальної магії, як імітативна (жовтяниця і суденце з жовтої міді), числова (курс лікування тривав три дні) і вербальна. Цікава й сама примовка з виразними слідами елементів язичництва.

У ряді випадків необхідно було брати «цілу», «непочату» воду, тобто набрану до схід сонця, в інших — «живу», тобто джерельну. І тоді теж строго дотримувались певних правил, виконували паралельно й інші магічні дії, які варіювались залежно від місцевості і недуги.

Подекуди на Харківщині вважали, що «непочату» воду для примовки треба брати проти течії. Прийшовши, віталися: «Добрий ранок, колодязе Павле, і ти, земле Тетяно, і ти, водо Олено. Обмиваєш луга-берега, обмий тіло і кості» [83].

При важких пологах на Вінниччині «непочату» воду приносила баба-бранка, йшла по неї до схід сонця, набирала чоловічим чоботом і виливала її на долівку, де лежала породілля [84].

У цій же місцевості поширене повір'я, що така вода може врятувати навіть від «дання»— за умови, що хворий знайде доброго музику, принесе правим чоботом з його ноги води, добра баба примовить цю воду, і він вип'є [85]. Тут, хоч і не зовсім виразно, поєдналися в народній уяві віра в оздоровчі властивості непочатої

води з лікуванням за принципом імітативної магії. Музикант («музика»), вважали в народі, може дати «дання», бо знається з чортом. Звідси зрозуміло, чому одним з атрибутів виступає чобіт музики.

Дуже цікавий поєднанням різних магічних засобів та дій і функцій, приписуваних воді, спосіб лікування «корча» на Гуцульщині, поданий І. Франком. Хворий сам до схід сонця повинен був принести води з дев'яти криниць або «джуркал». Знахар виливав її в дерев'яну миску, кидав три зубці часнику, йшов під каглу, кланявся їй тричі, брав ніж і робив ніби тригранний проруб у воді, розставляючи часник по рогах цього задуманого трикутника. Проколовши потім кілька разів воду вістрям ножа, говорив:

Водичко-йорданичко,
Обмиваєш луги-береги, коріння, біле каміння,
Умий сего рщеного, чисто вродженого
Від бруду, гніву, ненависті і всякого злого [86].

Тут і віра в цілющі властивості води, і сліди поклоніння їй як животворній, очищувальній силі, і магічне значення чисел (три, дев'ять), і роль часнику та заліза як засобів, здатних протидіяти чарам, нечистій силі, а оскільки хвороби вважались результатом дії нечистого, то і хворобам.

У росіян, як свідчать етнографічні матеріали, на початку XX ст. «наговорна» вода виступає в цікавій комбінації з елементами християнізації. За загальнопоширеним віруванням, цілюща сила її значно збільшиться, якщо «спустити» таку воду з хреста чи ікони [87]. Однак поряд з магічними діями, на які наклало свій відбиток християнство, паралельно побутували інші, з виразними слідами характерних язичництву поклонінь силам природи. В деяких місцевостях Росії, наприклад, особливо цінилася «наговорна вода», в яку була опущена «громова стріла», одна з тих таємничих стріл, якими стріляє з неба під час грози у чортів бог. І хоч у даному випадку маємо справу з християнським богом, давня язичницька основа проступає досить яскраво.

Білоруси вважали, що можна посилювати лікувальні властивості «наговорної» води, якщо переливати її через «чепила», дверні замки, кам'яну сокиру, стрілу, бажаючи надати їй властивостей цих предметів [88].

В лікувальній магії усіх східнослов'янських народів з «наговорною водою» пов'язаний один із способів

лікування уроків, що проходив на досліджуваній території з незначними відхиленнями, зберігаючи багато спільних рис.

Наливши у посуд води, знахар чи знахарка кидали, як правило, по одному дев'ять або «тричі по дев'ять» вугликів, рахуючи: «Не дев'ять, не вісім...»— аж до одного. Шепотіли примовку, давали хворому випити трошки цієї води, натирали нею або кропили йому чоло, груди, руки, ноги і виливали її, залежно від місцевості, на роздоріжжя, дерева, дев'яту межу, між двері тощо [89].

З водою у всіх східнослов'янських народів пов'язаний один з багатьох способів лікування малярії, що виступав в різних формах: хворого зненацька обливали водою, штовхали у воду, відправляли в гарячу баню. Якщо перші два способи властиві українцям, росіянам, білорусам, то третій зафіксовано у росіян та білорусів [90].

Паралельно з іншими магічними діями, які по-різному варіювалися залежно від місцевості, вода була необхідним компонентом при лікуванні укусу гадюки. На Гуцульщині, наприклад, місце укусу змивали непочатою водою і натирали часником [91], на Східному Поділлі в непочату воду кидали сім галочок, і говорячи примовку, давали попити цієї води укушеному та обмивали нею місце укусу [92].

Поєднання примовки з обмиванням місця укусу непочатою водою та вживання її всередину зафіксовано у багатьох місцевостях Росії [93]. Подекуди чергували промивання «непочатою» водою та кислим молоком [94]. За спільним східним слов'янам віруванням, гадюка, вкусивши людину, спішить до води. І хворий, якщо хоче, щоб укус не був смертельним, повинен якнайшвидше бігти до води, щоб випередити гадюку, бо від цього залежатиме його життя. Встигне добігти швидше за гадюку — житиме, не встигне — помре [95]. Аналогічні вірування знані і в інших народів.

Цілющими властивостями наділяла народна уява дощову воду, град. Скрізь на досліджуваній території застосування їх було аналогічним — у виді обмивань, а при деяких захворюваннях і як внутрішнє. Одержаною з граду водою лікували хворі очі, давали дітям при коклюші, спішилися помитися першим весняним дощем, особливо під час весняної грози, бо вірили, що це забезпечить їм здоров'я на цілий рік [96]. Такі вірування загальновідомі, загальнопоширені і, як фіксують етно-

графічні джерела, в кінці XIX — на початку XX ст. побутували скрізь на досліджуваній території.

Однак особливою популярністю користувалась вода джерел та криниць. За свідченням дослідників, криниця в уяві народу була свого роду божеством, богинею родючості, багатства, а кринична вода вважалась благотворною у всіх можливих випадках [97]. Сліди поклоніння їй як божеству зберігають примовки. Однак з типових, зафіксованих на Україні:

Добрий вечор, криниці,
Красная дівиці.
Водо-дочко Ульяно,
Земле-мати Тетяно,
Камне-брате Петро,
Поздоровлю вас із понеділком,
Приймайте хліб-сіль
Дайте нам водиці на добро [98].

Аналогічні маємо у росіян і білорусів. Вже саме звертання до води («Вода-царица, красна девица») у примовці з білоруської території свідчить про шану, якою її оточували.

Звертання до неї як до богині родючості зафіксовано у цілому ряді випадків. На Волині (Володимир-Волинський район), наприклад, вірять, що окраєць хліба, опущений в криницю при заході сонця і вийнятий до схід сонця наступного дня, набуває певних лікувальних властивостей. Як його дати з'їсти породіллі, то в неї буде багато молока [99].

Етнографічна література другої половини XIX — початку XX ст. подає нам відомості про наявність в різних місцевостях досліджуваної території криниць, вода яких, за поглядами народу, мала цілющі властивості.

Такі погляди, дуже можливо, мали цілком реальну основу. Криничка або джерельна вода могла містити розчини мінеральних солей, які в цілому благотворно впливали на організм, викликаючи певний лікувальний ефект. Однак часто раціональне зерно уже важко було прослідкувати. Елементи язичництва виявлялися в магічних діях — в криницю кидали дрібні гроші або вішали на деревах, які ростуть біля неї, шматок тканини, стрічку, клали на землі біля неї полотно, льон, рушник — як плату за лікування [100].

Така «плата»— це своєрідна жертва, відгомін давнього звичаю жертвоприношення. За історичними та археологічними даними, людські і тваринні жертви

воді відомі з періоду палеоліту і мезоліту. Згадується про них і в пізніші часи [101]. Маємо в літературі і відомості про жертвоприношення та поклоніння воді у слов'янських племен [102].

У XIX — на початку XX ст. обрядові дії, пов'язані з вживанням криничної води, носять явно християнізований характер. Як правило, перш ніж набрати води, хворий хрестився та проказував молитву. Біля таких криниць дуже часто ставились каплиці, і кринична вода оголошувалась «святою». За місцевими легендами, криниці з «святою» водою виникали на місці згорілої церкви або там, де «пройшла богородиця», залишивши слід від своєї ноги». Віруючі люди про наявність таких криниць дуже часто начебто довідувались уві сні.

Цікаво, що традиція лікування криничною та джерельною водою, як свідчать наші польові матеріали з української території, у деяких місцевостях збереглася там і понині. У Львівській (Турківський район) та Закарпатській (Великоберезнянський район) областях нам доводилося чути про так звані «гістьові» води (назва, очевидно, походить від найменування хвороби «гостець»), до яких іноді звертаються ще й тепер хворі на ревматизм, шкірні та очні захворювання [103].

Наявність криниць з лікувальною водою, які користуються популярністю й зараз, зафіксовано у Волинській (Камінь-Каширський район) та Житомирській (Овруцький район) областях. Отже, вода як один з компонентів лікувальної магії займає значне місце у практиці народного лікування усіх східнослов'янських народів у XIX та на початку XX ст. При певній різноманітності форм (вмивання, обливання, купання у річках, миття у бані) з переважанням тієї чи іншої у кожного з народів, вона стійко зберегла свою основну профілактично-лікувальну функцію.

Значне місце в лікувальній магії, як свідчать численні етнографічні джерела, займав вогонь [104]. Форми, в яких проявляється його магічно-лікувальна функція, дають підставу говорити про збереження залишків культу вогню, властивого багатьом народам з глибокої давнини.

За словами С. Токарєва, безсилля людини перед природою на ранніх стадіях культури породило почуття залежності, яке виражалося в двоякому ставленні до вогню: поклоніння і разом з тим страх [105].

Сліди давнього звичаю поклоніння вогню простежуються в купальській обрядовості багатьох європейських

народів [106]. Серед різних форм його магічного використання найбільш поширене стрибання через вогнище — як спосіб зцілення від усяких недуг, чарів тощо. В даному випадку цілющі властивості приписувалися вогню (диму) ритуального вогнища.

Пережитки культу збереглися і в звичаях розкладати вогнища у випадках нещасть — спалахах епідемій, епізоотіях тощо. У XIX — на початку XX ст. побутування таких вогнищ з лікувально-профілактичною метою, як свідчать етнографічні матеріали, зафіксовано на широкій території. На їх архаїчний характер вказує процес розпалювання вогнем, добутим первісним способом тертя одного куска дерева об інший або викрешування кресалом. Такий вогонь у східнослов'янських народів носив назву «живого», «чистого», «святого», «нового», «цар-вогню». І назва, і сам обряд, пов'язаний з магічно-лікувальною функцією вогню,— переконливе свідчення сакрального ставлення до нього, шанування та обожнювання його. Це особливо чітко простежується в обрядах з «святим», «дерев'яним» вогнем, поширених подекуди в Росії (Новгородська, Саратівська, Єнісейська губернії), при сильних спалахах епідемій [107]. У Новгородській губернії, наприклад, при поширенні епідемії у визначений день у кожній хаті в селі гасили вогонь і всі мешканці збирались до схід сонця на сільській площі, приносили два сухі поліна і, як і їхні далекі предки, древнім способом тертя добували «молодий» вогонь, бо «старий» уже був нездатний оберегти від злих духів, епідемій. З добутого «нового», «молодого» вогню розкладали вогнище («пожег»), через яке переходило усе доросле населення, а хворих та дітей переносили. Жінки тільки «святим» вогнем у цей день розтоплювали піч [108]. Все тут говорить про давність обряду і його громадський характер — і персоніфікація вогню, і спосіб його добування, і той факт, що день, в який добували вогонь, вважався святковим, і за ним закріпилася певна назва —«заповедание» [109].

В. Харузіна стверджує існування спеціальних «огневих» свят, під час яких заборонялось розпалювати вогонь і в деяких місцевостях України [110].

Аналогічні дані подав В. Деміч з Саратовської губернії, де при появі холери вирішили весь вогонь в селі погасити (залити водою) і добути новий —«самородний» [111].

За даними Попова Г., у росіян подекуди розрізняли

дубовий і осиковий вогонь. Перший вживався знахарями при лікуванні людей, другий — тварин [112].

Обряди з «живим», «святим» вогнем, за свідченнями Л. Штернберга, побутували ще в радянський час, у 20-ті роки XX ст.

Етнографічні джерела подають численні приклади застосування в лікувальній магії і вогню, добутого викрешуванням. Один з древніх способів «спалювання рожі» — кресалом, так, щоб іскри з нього падали на хвору частину, зафіксоване в околицях Канева на Черкащині [113].

Аналогічний спосіб «висікання» рожі, коли над болючим місцем викрешували іскри удавом куска сталі об кремінь, повсюдно побутував і в білорусів [114].

В центральних районах Росії (Тульська, В'ятська губернії) викрешуванням лікували висипку на обличчі («вогник», «вогонь»; «вогник» — у білорусів; «літучий огонь», «огонник» — у росіян) — хворобу, яка, за переконаннями людей, була результатом нешанобливого ставлення до вогню. За віруваннями слов'ян плювати у вогонь не можна, бо буде «вогник» [115]. В Тульській губернії древній спосіб викрешування поєднувався з магічною дією числа «три» (вогонь тричі викрешували перед обличчям хворого, так, щоб іскри падали на нього [116]).

Хоч були, безперечно, й інші магічні форми використання вогню. Так, один з найпоширеніших способів лікування рожі, що проходив майже ідентично не тільки у східнослов'янських, а й інших слов'янських та багатьох неслов'янських народів, відрізняючись лише окремими деталями, полягав у спалюванні її [117]. Майже скрізь необхідними атрибутами при цьому були льняне прядиво й шматок червоної тканини. Вживання останньої пояснюється, очевидно, з одного боку, тією роллю, яку відігравав червоний колір у магії багатьох народів з глибокої давнини, з другого — базувалося на дії принципу імітативної магії (запальні процеси шкіри асоціювалися з червоним кольором). Хворе місце накривали червоною тканиною, на яку клали трошки прядива і запалювали його. В деяких місцевостях (Київщина, Гуцульщина) це були кульки, зроблені з прядива, причому, число їх завжди було магічним (три або дев'ять); спалювали їх по черзі, одна за одною або по три [118]. В інших місцях (Бойківщина) — це було льняне повісмо, яким на святий вечір перев'язували хліб [119]. Подекуди прядиво не клали безпосередньо на хвору

частину тіла, а поряд з нею (Західне Поділля) [120]. В окремих місцевостях Білорусії хворе місце просто обкурювали запаленим пучком льону [121], а росіяни Єнісейської губернії обмежувались червоним сукном, яке, попередньо нагрівши та натерши крейдою, клали на уражене рожею місце [122]. Якщо у першому випадку очищувальна функція вогню виступає у поєднанні з магічним колом, то в другому вирішальну роль відіграє червоний колір у лікувальній магії.

На магічній дії вогню оснований і один із способів лікування рожі підкурюванням, особливо поширений в українців. Залежно від місцевості, підкурювали солом'яним віхтем (Житомирщина), полотном (Київщина), шерстю з котячого хвоста (Львівщина), рушником, замоченим кров'ю поросяти (Східне Поділля), порохом з рушниці (Західне Поділля) [123].

Етнографічна література подає нам численні приклади підкурювання димом при найрізноманітніших недугах. Широке загальноєвропейське побутування мав, наприклад, спосіб підкурювання зубів димом з насіння блекоти, рідше чорнобилю. У східнослов'янських народів підкурювання — один з способів лікування пропасниці, який особливого поширення набув в українців. Їх багата уява витворила цілий ряд локальних засобів, що виступають у комбінації з вогнем. На Гуцульщині, наприклад, підкурювали димом з висушеного «лилика» (кажана) [124], Східному Поділлі — гречкою, яку сипали на розпечене каміння, линовищем гадюки [125], Західному Поділлі — висушеною жабою [126], Покутті — димом з різок мітли, якою замітали церкву, сорочкою з померлого, кажаном, висушеною кров'ю півня, ремезовим гніздом [127]. Підкурювання ремезовим гніздом відоме і в росіян [128], димом з шерсті тварин — білорусам [129].

Серед різноманіття наведених вище засобів в деяких чітко простежуються сліди властивого усім народам з глибокої давнини культу тварин (вживання для підкурювання тваринних організмів — жаби, кажана або окремих органів тварин — линовище гадюки, кров). В інших збережені елементи християнізації. Окремі, можливо, не позбавлені доцільності. Наприклад, підкурювання гніздом ремеза, як твердить Деміч, містить певне раціональне зерно, бо складається це гніздо з різного пуху рослинного й тваринного світу, які мають сильний бальзамічний запах і, ймовірно, могли викликати певну доброчинну дію на організм [130].

Виправданим був і побутуючий в Карпатах у кінці

XIX — на початку XX ст. звичай окурювати житло гілками ялівцю під час епідемічних захворювань чи розкладати вогнища на дорогах, що вели із заражених місць [131].

В Дубровицькому районі на Ровенщині ще в 30—40-х роках XX ст. відомий звичай застосування вогню з очищувальною метою в похоронній обрядовості. Звичай, безперечно, доцільний, оскільки це була своєрідна дезинфекція вогнем приміщення, де лежав покійник, усіх речей в хаті.

Лікувальними властивостями наділяли й продукти згоряння — вугілля та попіл. Значне поширення мав метод лікування ряду недуг «відгашуванням» вугілля.

У ряді місцевостей це один з способів «відгашування» уроків, який полягав у тому, що хворому давали випити трохи води, в якій «відгашували» вугілля («кидали вугляки»), обмивали або кропили нею чоло, груди та ноги. Процес, як правило, супроводжувався замовляннями.

Відомий цей метод і в практиці дитячого лікування. В деяких місцевостях в ньому збереглися релікти глибокої давнини. Так, на Гуцульщині виснажених важкою недугою рекомендували купати в воді, в якій «відгашували» вугілля з «живої» ватри [132]. З «живої», «кресаної» ватри вугілля «відгашували» і хворим на «нічниці» дітям [133].

Повсюдно вугілля було необхідним атрибутом при лікуванні «вогнику». Численні описи з різних місцевостей однотипні, різняться лише деталями. Так, в центральних губерніях Росії цю хворобу лікували, окреслюючи вугликом кожну ранку і викидаючи його у вогонь, білоруси вигрібали дев'ять вугликів (в деяких місцевостях три), кожним обводили тричі навколо болючого місця, а потім кидали через вікно, у піч. Інший варіант — хворий висовував голову крізь вікно, а хтось з домашніх обводив кругом його голови гарячим вугликом, який потім викидали на вулицю [134].

Були й інші способи лікування, однак усі вони так чи інакше пов'язані з вогнем. На центральному Поліссі баба брала в зуби три тонких тріски, запалювала їх кінці, набирала в рот води й бризкала нею через тріски на хворе місце [135]. До подібних дій в аналогічних випадках вдавалися і в центральних губерніях Росії. Тут теж бризкали з рота водою на запалені тріски, щоб дим із них попадав на болюче місце [136].

В обох випадках вогонь виступає в комбінації з

водою, різниця лише в дещо іншій формі використання вогню. Якщо в останньому випадку лікувальна дія пов'язана безпосередньо з вогнем, то в першому вона виступає опосередковано через воду, освячену вогнем.

Часто лікувальна функція вогню дещо завуальована. Так, іноді замість нього досить було обмити хворого водою, в якій ковалі охолоджували залізо. Процедуру проводили в кузні (Західне Поділля) [137], або покропити хворе місце віником, яким коваль кропив вогонь (Східне Поділля) [138], чи обтерти хустинкою, яку попередньо змочували і клали в теплу піч [139]. Аналогічні способи знані і в росіян та білорусів. В Тульській губернії, наприклад, на болюче місце клали помело, яким вимітали піч [140].

Цікаве втілення магічна функція вогню знайшла в одному з способів лікування туберкульозу у дітей — «перепіканні сухот». Численні описи з кінця XIX — початку XX ст. свідчать, що обряд побутував у кожного з східнослов'янських народів і в основних рисах мало чим відрізнявся. В українців Поділля хвору дитину садили на лопату і всовували в піч, попередньо вигорнувши з неї жар. При цьому хтось, стоячи за дверима, запитував: «Чи можна дитину в піч саджати?». Йому відповідали: «Чи можна сухотам дитину нападати?». І так повторювалось тричі [141]. Іноді в цьому діалозі брав участь батько. Стоячи біля порога, питав він у жінки: «Що ти робиш?». «Сухоти печу»,— відповідала вона. «Печи, печи, а я з хати втечу». Виходив, тричі оббігав навколо хати і знову запитував. Так повторювалось тричі. За кожним разом дитину виймали з печі, обтирали водою, яку мати зібрала з діжі, в якій розчиняла хліб. Подекуди лопату посипали висівками, дитя ставили так, щоб залишився слід ніжок. Лопату всовували в піч. Процедуру повторювали дев'ять разів, рахуючи: «Не один, не два...»— і так до дев'яти [142].

Усі наведені приклади відрізняються лише деталями — дещо інший зміст діалогу, поєднання стихії вогню з різними магічними діями. В одному випадку — це вода, в іншому — магічне значення числа, ще в іншому — магічне коло. Однак в усіх основною є очищувальна сила вогню, яка асоціюється в народній уяві з образом печі.

Цікавий засіб «перепікання сухот», поданий П. Чубинським. Дитину саджали в піч, а перед нею запалювали трохи соломи. Хтось із домашніх оббігав тричі

навколо хати. Перший раз, повернувшись, вітався: «Добрий день вам». Йому відповідали: «Добре здоров'я». За другим разом питав: «Що робите?». Хазяйка відповідала: «Сухоти палю». За третім разом запалювали великий жмут соломи, а дитину обливали теплою водою (Новоушицький район Хмельницької області) [143].

Обряд цікавий тим, що стихія вогню виступає тут в своєму первісному вигляді, що дозволяє говорити про його давнє походження, і тим, що маємо різні комбінації вогню з водою, магічним колом, магічним числом тощо.

Цікаво, що в деяких місцевостях Росії (Володимирська, Костромська губернії) його проводили з метою профілактики з кожною дитиною. Для цього незабаром після народження дитини спеціально запалювали піч, дитину або просто клали на лопату, загорнувши в що-небудь, або, як у Костромській губернії, обгортали тістом і наближали до печі [144].

Поширеному в українців та росіян «перепіканню» аналогічний спосіб «паланья» у білорусів, що проводився з лікувально-профілактичною метою в практиці дитячого лікування. Дитину хвору або здорову (останню з метою профілактики) розгойдували перед розпаленою піччю, вірячи в благодатну очищувальну силу вогню.

Під впливом християнства в магічні дії з вогнем вплелися церковні атрибути. Так, у ряді випадків при «спалюванні рожі» необхідною була «громнича» свічка [146]. Подекуди використовували «святовечірню» свічку. На Бойківщині поширеним був звичай на святий вечір ставити перед хворим запалену свічку, він повинен був наблизити до неї відкриті долоні, а потім до себе. Так повторювали тричі. Вірили, що в такий спосіб хворий очиститься від недуги. Основні цілющі властивості приписували вогню, свічка ж мала лише символічне значення [147].

Дані про місце і роль землі в лікувальній магії багатьох народів кінця XIX — початку XX ст. свідчать про виразне збереження слідів її культу. За спільними багатьом народам поглядами, рідна земля завжди асоціюється з образом матері, на чужині — вона талісман, оберег від усіх бід та нещасть. Вживання її в лікувальній магії базувалося на вірі в здатність землі поглинати недугу, лихо тощо. Яскравою ілюстрацією таких поглядів є знані багатьма народами звичаї закопування ураженої блискавкою людини в землю [148],

качання по землі з профілактичною метою, коли почуєш грім, тощо. З вірою в магічні властивості землі пов'язаний цілий ряд способів лікування різних недуг. Один з способів лікування дитячих сухот на Поділлі полягав в тому, що брали землю, яку вирив кріт, замішували з курячим послідом, ліпили з неї вареники, варили і в цій юшці купали дитину. Або стругали землю з земляної долівки, додавали до неї пшеничного або гречаного борошна, ліпили дев'ять вареників і купали дитину у воді, в якій їх варили [149]. У росіян Тульської губернії основним засобом в аналогічних випадках теж була земля, але виступала в дещо іншій, хоч і не менш складній комбінації. В даному випадку необхідна була земля з трьох полів, дев'ять кухлів води, причому, взятої на місці злиття двох річок і не будь-як, а три кухлі за течією однієї ріки, три — проти течії другої, а три — на місці, де сходяться води обох рік. З землею, водою і хворою дитиною ішли вночі, щоб ніхто не бачив, на межу земель двох власників. Замішували воду з землею, мили нею хвору дитину. Помивши, перекачували з землі одного хазяїна на землю іншого. Інший варіант: вночі набирали три жмені землі з-під дверей трьох господарських будівель і води з трьох криниць. Всипавши землю до води і підігрівши її, лили через сито на голову дитини [150].

Якщо взяти до уваги, що земля у віруваннях усіх народів є символом родючості, сили і здоров'я, то такі дії в уяві народу були виправданими.

Крім землі в наведених вище прикладах таку ж важливу магічну функцію несла вода, магічні числа та деякі інші магічні дії. Важлива роль відводилась часові та місцю проведення дії.

Особливо чітко сліди культу землі простежуються у поширеному в росіян звичаї ходити поклонятися й просити прощення в землі на місце, де, на думку хворого, приключилася йому хвороба. Згідно опису, зробленого Г. Поповим в Нижньогородській губернії, в даній місцевості обряд цей зберігся в своєму первісному виді, донісши елементи язичництва. Опівночі хворий в супроводі знахарки відправлявся на місце, де трапилася з ним «притка» (несподівана хвороба). Виходячи з хати, кланялися тричі обоє на всі чотири сторони та на кожному перехресті. Прийшовши на місце, теж кланялися тричі, падали на землю, цілували її, примовляючи: «Мать-сыра земля, прости ты мне раба божия (ім'я) окаянного, что ступил я на тебя

нечистою ногою і тем оскорбил тебя. Прости, прости меня, мать-сыра земля». Знову тричі кланялись і цілували землю [151]. Так ходили три ночі підряд. Подекуди вважали, що ходити і просити прощення треба було на дев'яти вечірніх і дев'яти ранішніх зорях. Звертання до матері-землі, яке проказували, повернувшись обличчям на схід, майже аналогічне першому [152].

Однак, в ряді місцевостей в кінці XIX ст. обряд поклоніння землі як такий, вже не зберігся і згадки про нього дійшли до нас тільки в примовках. «Притку» в Самарській губернії, наприклад, лікують, замовляючи на молоко, рідше на воду, яких дають хворому трошки попити, одночасно проказуючи примовку, в тексті якої звернення до матері-землі поєднується з зверненням до бога:

> Господи, Исусе Христе, сине божий...
> Местечко, прости христа ради,
> Во имя отца и сына и святого духа.
> Матушка-сыра земля, прости Христа ради [153]

Так повторювали тричі, за кожним разом даючи хворому трошки молока. Зникли магічні дії з яскраво вираженим культом землі, і сліди її поклоніння збереглися тільки в примовках, язичницька основа яких зазнала впливу християнства.

З вірою в магічну силу землі пов'язаний добре знаний усім трьом східнослов'янським народам спосіб «виймати слід», з його різновидністю на Гуцульщині «забивання» або «відбивання» кілків, коли хотіли наслати або відповідно відвернути хворобу [154].

І в такому загальновідомому профілактично-лікувальному засобі, як оборювання села, що широко побутував на східнослов'янській території в кінці XIX — на початку XX ст. при епідемічних захворюваннях, магічна сила приписувалась, очевидно, не тільки колу, лінії, а й землі.

Земля широко застосовувалась при опіках, набряках, укусах бджіл, гадюк тощо. В окремих місцевостях існували певні локальні варіанти. Так, гуцули рекомендували при укусах бджіл прикладати землю з кротовини [155], бойки віддавали перевагу землі, яка «не бачила денного світла» [156]. Росіяни практикували компресами з землі лікуватись від укусу гадюки, однак строго дотримувалися правила — земля повинна бути одного

кольору з гадюкою, яка вкусила. Гадюка чорна, то й земля повинна бути чорною, сіра, то й земля сіра [157].

Вживання в лікувальній магії каміння, що широко побутувало в кінці XIX — на початку XX ст., а в окремих місцевостях Полісся дожило до наших днів, також зв'язане з його культом, властивим багатьом народам з глибокої давнини. Етнографічні джерела доносять до нас відомості про використання з лікувальною метою кам'яних знарядь праці. Наприклад, за віруваннями, зафіксованими в західних областях України, якщо хворому «на задавку» (ангіну) дати напитися води, перелитої крізь грубий продовгуватий камінь з діркою посередині, йому покращає [158]. Аналогічні способи застосовували білоруси, росіяни та інші народи [159].

Загальноєвропейський характер мало вживання так званих «громових» або «перунових» стріл, які, за народними повір'ями, падають з неба під час грози. Такі погляди вели до приписування їм магічних та лікувальних властивостей. Арсенал хвороб, при яких вони застосовувались, як і форми застосування, позначені етнічною й регіональною специфікою. Українці при болях простудного характеру («кольках») нашкрібали ножем порошку з стрілки і натирали ним болючі місця, подекуди на західноукраїнських землях (Львівщина) такий порошок рекомендували разом з горілкою для внутрішнього вживання при ревматизмі [160]. В Карпатах громову стрілку радили носити при собі як профілактичний засіб від пропасниці [161]. Білоруси прикладали її до болючих місць [162]. Аналогічно чинили й чехи [163]. Росіяни поїли або обмивали хворих водою, яку переливали через громову стрілу [164]. В країнах західної Європи її вважали надійним охоронним засобом від злих духів, чарів тощо [165].

Особливою силою наділяла народна уява камені незвичайних форм, великі, з заглибленнями на поверхні. В народній уяві східних слов'ян такі заглиблення часто асоціювалися з слідами ніг богородиці, а вода, яка збиралася у них під час дощів, вважалась цілющою при багатьох недугах. Таким каменям приносились жертви у виді полотна, частин одягу, грошей тощо. Біля них відправлялись молебні. Народна пам'ять подекуди зберегла пережитки таких вірувань до нашого часу. Магічними властивостями наділялися не тільки камені незвичайної форми, а взагалі камінь як такий, що, як твердять дослідники, обумовлювалось

його твердістю, міцністю, довговічністю порівняно з іншими об'єктами природи, а це в свою чергу вело до антропоморфування його [166].

Підводячи підсумок сказаному, слід зазначити, що вогонь, земля, каміння, як і вода, займали помітне місце в лікувальній магії східнослов'янських народів. Численні етнографічні описи з досліджуваної території переконують, що види захворювань, при яких вживалися ті чи інші магічні дії, у багатьох випадках ідентичні, і етнічна та регіональна специфіка виявлялася переважно у формах застосування.

МАГІЯ ДІЙ, ПРЕДМЕТІВ, ЧИСЕЛ

Широко вживались в лікувальній магії українців, як і багатьох інших народів, різноманітні механічні дії, спрямовані на те, щоб вигнати хворобу з людини. Досягали цього різноманітними способами — залякуванням, «загризанням», «потопленням» в річці, передачею іншій людині; перенесенням на інший предмет тощо. Всі вони базувались на дії принципів катартичної (очищувальної) магії, яка, за словами С. Токарєва, найближча до раціональних методів лікування і найтісніше з ними зв'язана [167].

Це можна сказати про широко побутуючий в українців, як і росіян, білорусів, метод «загризання», який полягав у тому, що болюче місце кусали зубами. У ряді випадків такий своєрідний масаж розширював судини та поліпшував кровообіг. Арсенал хвороб, при яких вдавалися до цього методу, ідентичний в усіх трьох східнослов'янських народів. В такий спосіб лікували, як правило, опухи, нариви, бородавки, грижу у дітей [168]. Причому мешканці центральних районів України (Київщина, Полтавщина) переконані, що це може робити тільки «первинець» (перша дитина) [169]. На Закарпатті, навпаки, вважали, що «загризати» або «закусувати» різноманітні болячки, нариви, опухи, бородавки повинен «мазільник» (наймолодша дитина). В даному випадку загризання тільки імітували, наближаючи губи до болючого місця та робили рух, подібний до укусу, при цьому говорили примовку: «Гам, зім тя, днесь тя віжу, а завтра та не посліжу від днешнього днека то твого віка» [170]. Процедуру повторювали три — дев'ять разів.

У росіян Пермської губернії теж вважалось, що прикушувати «лом» у руках чи ногах повинен «послідиш» і робив він це тричі, злегка покусуючи хворе місце [171]. У Вологодській губернії таку ж кількість разів «прикушували» нарив на пальці («ногтовицу»), супроводжуючи її примовкою: «Не тебя я палец кусаю, а злую лихую ногтовицу, чтобы не было ее никогда» [172].

«Загризання» дуже поширене у білорусів. Вони вважали, що крім знахаря «вигризати гризь» міг ще єдиний син у батьків [173]. Як правило, у них ця процедура проводилась у бані, і «вигризання» поєднувалось з своєрідним масажем (болюче місце вдаряли віником) та замовлянням: «Грызь-грызаница. Выступи с живота, со всех жил-пожил. Ты мне коза, а я тебе волк. Я тебя съем» [174].

В деяких випадках раціональним було ставлення горщика. Метод цей, знаний в народній медицині багатьох народів, був спрямований на видалення хвороби з організму шляхом «висисання». Практикувався він при зрушенні шлунку, що часто траплялося при піднятті тягарів («надсада», «поруха»— в українців; «парушэння»— у білорусів, «сорван пуп»— в росіян), інших хворобах шлунку, захворюваннях матки (поширена в народі назва «золотник»— спільна в українців, росіян та білорусів), болях попереку простудного характеру. В останньому випадку він справді міг викликати доброчинну дію, бо діяв за принципом банок. Однак нескладна ця процедура, що проходила скрізь однаково (в горщик кидали трошки запаленого прядива або паперу і ставили на живіт, попередньо змастивши його), у багатьох випадках, зокрема при виразці шлунку, апендициті була дуже небезпечною і часто призводила до трагічних наслідків.

Метод «висисання» практикувався в народній педіатрії при лікуванні уроків. Найчастіше злизувала уроки з чола дитини мати. М. Сумцов вважає метод «висисання» чи «злизування» уроків одним з найдавніших у багатьох народів, вбачаючи в ньому прямий зв'язок з інстинктом материнства [175].

На Закарпатті вважали, що таким способом можна позбавити дитину родимих плям. Для цього мати повинна була щоранку натще злизувати язиком цей знак, говорячи: «Як слина ісходе, так щоб це розходилося». На Бойківщині таким способом «злизували» переляк [176].

У практиці дитячого лікування на переважній більшості території України (крім Карпат і Прикарпаття) широко застосовувався метод викачування яйцем, хлібним м'якушем [177] тощо. Викачували ляк, пристріт, підвій. Численні описи кінця XIX — початку XX ст., як правило, однотипні. Свіжим курячим яйцем качали по голівці, обличчю, спині — всьому тілу дитини або доторкались ним кілька разів до болючого місця, супроводжуючи дії відповідними примовками [178]. Розбивши яйце, кидали його собаці, сподіваючись, що та вибреше ляк [179], виливали під поріг [180], закопували там, де сходяться три плоти [181].

Аналогічний метод побутував у росіян та білорусів [182]. Українці, росіяни, білоруси лікували недуги цього типу «завірчуванням», «провірчуванням» чи «вимірюванням». Хвору дитину міряли ниткою вздовж і вшир по простягнутих в сторони руках. Ставили її на поріг, на рівні голови робили в дверях дірку, клали в неї нитку і забивали кілком [183].

В деяких місцевостях (Київська, Вінницька, Полтавська області) самої нитки було не досить. Разом з нею «завірчували» обрізані на руках і ногах нігті та трошки волосся [184]. Вірили, що хвороба минеться, коли хворий хоч на волосинку переросте її [185]. Волосся — засіб, знаний в лікувальній магії багатьох народів з глибокої давнини [186]. Його властивість постійно рости спричинилась до того, що наші далекі предки наділяли його особливою магічною силою. І зрізання волосся можна розглядати, з одного боку, як профілактичний засіб, бо, за світоглядними уявленнями наших предків, через волосся найшвидше може проникнути дух хвороби, а з другого — як своєрідну жертву. У росіян Тульської губернії дитину перед тим як міряти, клали на постелений шерстю вверх кожух і обрізали по кусочку шерсті в головах хворого, ногах і під спиною [187]. Шерсть тварин по аналогії з волоссям відігравала таку ж важливу роль у лікуванні. У білорусів вимірювання ниткою поєднувалося з іншими магічними діями. Нитку тричі обносили навколо голови хворого, а потім спалювали [188]. Залежно від місцевості, магічні дії, які супроводжували вимірювання, дещо відрізнялися. Подекуди нитка повинна була бути обов'язково червоною, або кілок, яким її «завірчували», мав бути тільки осиковий, бо осика в народній уяві вважалась добрим засобом від

усякої нечистої сили [189]. На Полтавщині замість вбивання кілків наливали туди свяченої води [190] тощо.

По-різному варіювали способи залякування недуги. Найпоширеніший — зненацька облити хворого холодною водою. Були серед них і досить негуманні. У Верховинському районі на Гуцульщині психічно хворих шмагали осиковими різками майже до втрати свідомості. Такий метод знаний і в росіян. Важко хворих з високою температурою та маренням вдаряли вересом по ногах [191], лунатиків, вивівши вранці до схід сонця («по утренним зорям») надвір, шмагали віниками [192]. В народній медицині білорусів, як свідчить М. Никифоровський, його застосовували в практиці дитячого лікування. При гострих шлункових болях у дитини мати робила так звану «паринку по пузи», тобто сікла дитину прутом по животі [193]. В усіх наведених прикладах робили це з метою вигнати хворобу, яка мислилась персоніфіковано, або нечистого, який спричинив дану недугу, поселившись в організмі хворого.

За даними сучасних польових досліджень, подекуди, зокрема в Карпатському регіоні, цей метод побутує в народній медицині при лікуванні психічних недуг і сьогодні. Однак, користуючись ним і надалі, сучасні народні лікарі трохи інакше пояснюють його. Психічні захворювання, як цілком слушно вони вважають, викликаються глибоким душевним потрясінням, по аналогії і лікувати треба відповідними стресами.

У ряді випадків бійку лише імітували. У росіян та білорусів, як фіксують етнографічні джерела кінця XIX — початку XX ст., при болях попереку, зокрема радикуліті (на означення цієї недуги у росіян, як і білорусів побутувала спільна назва «утин»— від давньоруського дієслова «тяти», «утяти», яке в сучасній мові вийшло з ужитку), «висікали» чи «рубали», «утин» [194]. Сама процедура проходила майже ідентично. Хворого, як правило, клали на порозі, злегка вдаряли або робили вид, що вдаряють сокирою по спині. При цьому у росіян Самарського повіту хтось з вулиці питав того, хто рубав: «Что рубишь?». «Утину»,— звучала відповідь. «Руби гораздо, чтобы больше не было» [195]. Аналогічні дії зафіксовано у росіян Новгородської, Вологодської та Орловської губерній [196].

У білорусів знахар, виконуючи цю дію, приказував: «Утин, утин, не утинайся и из спины выступайся — не я тебе говорю — сам господь тебя выгоняет и в спине

жить не позволяет» [197]. Примовка ця — релігійного змісту і явно пізнішого походження.

Іноді, навпаки, вдавалися до цілком протилежних засобів — хворобі старалися догодити, вмовити її, називаючи пестливими іменами. Звичай цей, що мав загальнослов'янський характер, широко побутував в кінці XIX — на початку XX ст. Сліди його зберігають примовки. Спалюючи «бишиху» (село Бражинець на Житомирщині), її просили: «Бишихо-матінко, бишихо-квіточко, я тебе прошу, я тебе молю, тут тобі не панувати».

«Переполоше, ясни паничу...»— зверталися, замовляючи переполох (Вінниччина). Маємо відомості, що в 90-х роках XIX ст. під час спалаху епідемії віспи в Луцькому повіті широко практикувався як профілактично-лікувальний метод частування: стіл покривали білою скатертиною, ставили на ньому горілку, чарку, хліб, «пальку» (свячену паляницю), свячену сіль, а в скоромні дні — ще й масло та сало [198]. Вірили, що побачивши таку пишну гостину на свою честь, хвороба відступить і перестане мучити людей.

В Карпатах на початку XX ст. теж було прийнято під час епідемій влаштовувати обіди біля церкви [199]. Такі заходи, що супроводжувалися, як правило, людними зборищами, не тільки не викликали бажаного ефекту, тобто припинення епідемій, а навпаки, сприяли розповсюдженню її.

Повним запереченням елементарних санітарно-гігієнічних норм були й зафіксовані в кінці XIX ст. в різних губерніях Росії способи, що застосовувались при лікуванні віспи. В них знайшли відображення погляди народу на інфекційні недуги, відбилось шанобливе ставлення до віспи, уособлення її в образі «дорогої гості». «Оспица-матушка», «Оспа Ивановна»,— звертались до неї [200]. За даними О. Макаренка, в Єнісейській губернії прийнято було «кликати віспу» («звать оспу»). При появі віспи в селі до хворого приводили святково одягнених дітей і зверталась: «Воспа Воспиновна. Пожалуйте к нам, будем пряником кормить и вином поить». Хворих цілували тричі, підносили до них дітей [201].

Дуже поширеним як один з лікувальних був спосіб передачі недуг, оснований на дії закону парціальної магії (частина замінює ціле). Він вживався як у знахарській практиці, так і в домашній селянській терапії.

Самі способи передачі при певній різноманітності не відзначалися багатством локальних варіантів. Загальнопоширеною, наприклад, була думка, що хворобу можна передати іншій людині, якщо віднести на роздоріжжя і залишити там трошки волосся і нігті хворого, сорочку або іншу частину його одягу. Могли бути й інші предмети — хліб, яйце, горщик з кашею, над якими попередньо промовив примовку знахар, монету, рушник або просто шматинку, якими обтирали тіло хворого. Будь-який з цих предметів несли на роздоріжжя, той, хто їх піднімав, той забирав і недугу. Могли ці предмети й просто підкидати тому, кому хотіли передати хворобу [202].

У Володимирській губернії, наприклад, хворого клали на сіно, яке потім перекидали у двір того, кому хотіли передати хворобу [203]. Спосіб передачі відомий в однаковій мірі усім східнослов'янським народам, як і багатьом іншим. Певна локальна своєрідність пов'язана з предметами, які вживались при цьому.

Часто недугу намагались передати тварині — собаці, кішці. По-різному варіювалися способи передачі в таких випадках. Один із загальновідомих, застосовуваних при лікуванні туберкульозу у дітей («сухотн», «сухотка», «сушець»), загальному виснаженні (у росіян на означення такого стану організму є цікавий термін «собачья старость») полягав у тому, що хвору дитину купали разом з кішкою чи собакою, вірячи, що хвороба прийде на дану тварину [204]. Іноді хвору дитину купали у воді, в якій перед тим мили чорну вівцю (Черкаська область) [205], або відварі живцем звареного чорного поросяти [206]. На Тернопільщині обмежувалися тим, що воду, в якій купали дитину, виливали на кота чи собаку з словами: «Втікайте, сухоти, на пса (кота) і стічні плоти» [207].

У росіян та білорусів набув поширення спосіб парити хвору дитину разом з щеням у лазні. При цьому вдаряли їх по черзі три рази віником зі словами: «Щенок, возьми свою старость» [208].

В деяких місцевостях способи передачі ускладнювались іншими магічними діями. Так, у Курській губернії, за даними Г. Попова, щоб перевести з дитини на собаку «полуночник» *, саджаючи в пічку хліб, брали з кожної хлібини по куску тіста, робили з нього кульки (кількість повинна була бути магічною — девять) і кидати їх собаці [209]. В інших, навпаки, такі способи дуже спрощені. У Вологодській губернії при шкірній

висипці досить було змазати болючі місця сметаною і дати полизати їх собаці [210]. «Курячу сліпоту» передавали курям, тобто ходили в курник, де обливалися холодною водою або їли там варену гов'яжу печінку [211]. І якщо в першому випадку лікувальна дія носить ірраціональний характер, то в другому раціональний елемент очевидний. Печінка як продукт харчування при даному захворюванні рекомендується й науковою медициною.

Жовтяницю чомусь завжди і скрізь намагалися передати щуці. Хворим на цю недугу рекомендували довго дивитись у посуд з водою, куди поміщали щуку. Такий спосіб зафіксований в ряді місцевостей досліджуваної території [212]. Хоч не виразно, він зберіг сліди культу води, а в зв'язку з цим і істот, що населяли водну стихію.

Дуже поширеним було лікування за принципом імітативної магії, що базувалася на аналогії між уявлюваною причиною хвороби або її ознаками і застосовуваними засобами. Народна уява була дуже багатою на творення аналогій. До уваги бралася зовнішня подібність, схожість дій, спорідненість назв.

Сліди імітативної магії виразно проступають у цілком раціональному способі лікування рослинними засобами. Українці, за законом подібності, жовтяницю лікували квітками нагідок, безсмертника [213], відваром моркви [214]. При маткових кровотечах вживали квіти червоного піона, при білях — білої конюшини, настойку білої лілії [215] тощо. В аналогічних випадках вживались деякі з них (біла конюшина, морква) в інших слов'ян (білорусів, наприклад) [216]. В уяві останніх витворилась цікава аналогія між хворобою «колтуном» та омелою. Згідно зовнішньої подібності вважали, що колтун із спутаного волосся легко перейде на такі ж спутані та липкі гілки омели. З цією метою мили голову у відварі рослини або прикладали її безпосередньо до голови [217]. За цим же принципом росіяни Пермської губернії вживали деревій з рожевими квітками при маткових кровотечах, а з білими — при білях [218].

Схильність до аналогії, як цілком слушно зазначають дослідники народної медицини М. Висоцький, В. Демич — один з улюблених прийомів в лікувальній магії багатьох народів [219]. У ряді випадків він не позбавлений елементів раціоналізму. Так, наукою доведена ефективність квітів нагідок при захворюванні печінки, як і кровоспинні властивості деревію [220].

Іноді подібність зводилась до своєрідної гри слів. Подекуди на Україні хворим на «соняшниці», «сояшниці» рекомендували пити відвар квітів «глухого» соняшника, тобто такого, на якому немає насіння (село Грунь Сумської області) [221]. Спорідненість назв лежить і в основі лікування ячменю — у вогонь кидали зерна ячменю. Цей спосіб, поширений не тільки у східнослов'янських народів, а й інших слов'ян [222].

Цікавий спосіб лікування захворювань горла в українців та білорусів: його полоскали водою, яку перед тим переливали через гортань вовка, бажаючи набути таким способом силу вовчої горлянки [223].

Українці за законом подібності при жовтяниці рекомендували протягом трьох днів вранці з'їздати натще курячий жовток, вмиватися водою, в якій мочили червоне намисто [224], дивитися в церковну чашу [225]. Дивитися у церковну чашу радили і при золотусі. Росіяни в даному випадку вважали необхідним мати при собі «золотий» (жовтий) хрестик, сережку, золоту нитку з попівської ризи [226].

На Поділлі хворих на епілепсію («чорна хвороба») під час приступу накривали чорною хусткою [227]. Іноді проводили аналогії з предметами настільки далекими, що стає незрозумілим, в чому ж вбачала схожість народна уява. Наприклад, один з багатьох способів лікування епілепсії у росіян полягав у тому, що хворому давали проковтнути живого в'юна. Суєвірна терапія мусила, очевидно, вловлювати якийсь зв'язок між судорожними діями епілептика і рухами в'юна [228]. Важко пояснити і такі, основані на принципі аналогії, способи, як натирання штукатурною щіткою [229] або ситом [230] при шкірній висипці.

В лікувальній магії, як і магії взагалі, особливого значення надавалось часові здійснення тих чи інших дій. За народними віруваннями, будь-які дії, звичайні речі в певні дні, певні моменти набували магічних властивостей. За свідченням П. Богатирьова, це так звані перші дні — перший день року, одруження [231] та ін. Матеріали з української території, які є у нашому розпорядженні, засвідчують, що у багатьох місцевостях України особлива роль закріплена за першим четвергом місяця. На Вінниччині, як занотував С. Верхратський, один із способів лікування епілепсії («чорна болєзнь») полягав у викачуванні її в перший четвер місяця. І взагалі тут вважалося доцільним всі лікувальні засоби проти «чорної болєзні» застосовува-

ти лише в перші четверги [232]. З першим четвергом зв'язане лікування пропасниці на Чернігівщині. В цей день хворого обливали водою, одягнувши лише в сорочку, яку потім знімали і на три дні залишали в хаті, де проводився даний обряд [233]. В Житомирській області найбільш помічним вважалось зілля, зібране у перший четвер травня [234].

В усіх східнослов'янських народів цілющою силою наділялись усі предмети, посвячені у «великий», «чистий» четвер. Літературні джерела подають відомості про лікувальні властивості «четвергової» солі, води, хліба, свічок, навіть попелу [235] тощо. Як засвідчують етнографічні матеріали, магія часу під впливом християнства поширюється на дні релігійних свят, підпорядковує собі релігійну атрибутику, наділяючи магічними властивостями всі предмети, так чи інакше зв'язані з релігійними святами.

В українців цілющими вважались усі ритуальні страви, пов'язані з обрядовістю різдва. Святовечоровий мед рекомендували при болях горла. Часник, що теж належав до ритуальних страв, був незамінимим засобом при простудних захворюваннях, головному болі тощо. Подекуди в Карпатах наділяли різнобічними лікувальними властивостями «керечун», «кречун» (обрядовий хліб, який колись стояв у кожній хаті на столі протягом усіх зимових релігійних свят). В середину «керечуна» клали потроху усіх продуктів, і при найрізноманітніших захворюваннях хворим давали з'їсти шматок з середини «керечуна» [236]. Магічного значення надавали й іншим предметам. Святовечорову свічку, наприклад, і прядиво, яким обв'язували «керечуна», застосовували при «спалюванні рожі» [237]. Сіно, що лежало в цей вечір на столі, вживалося для підкурювання при різних недугах [238]. В аналогічних випадках використовували солому, якою притрушували в цей день долівку [239]. А святовечірніми помиями рекомендували умиватися при уроках [240].

Магічні властивості приписували і ритуальним стравам та предметам, які застосовувались у великодній обрядовості. Борошно, яке залишилось від паски, святили й використовували як присипку при ранах, чиряках [241]. Лікувальними властивостями наділяли й саму паску, від якої відрізали кусочки і зберігали як лік [242]. Щоб забезпечити себе добрим здоров'ям на цілий рік, їли великодній хрін. Знаходили застосування в лікувальній магії українців писанки, свячена верба тощо.

Свячену вербу та свячене яйце вживали з лікувальною метою і росіяни та білоруси. У росіян зафіксовано повір'я, яке явно суперечить вимогам наукової медицини: якщо важко хворому дати з'їсти писанку, яку одержав при христосуванні від священика і протягом трьох років зберігав її на божнику під іконами, він одужає [243].

Загалом, у лікувальній магії росіян та білорусів, як свідчать етнографічні джерела, ритуальні страви, предмети, пов'язані з різдвяною та великодньою обрядовістю, займали значне місце. У них, особливо у росіян, перевага віддавалася предметам, що мали зв'язок з своєрідними і численними «великочетверговими обрядами». Це згадувана вже «четвергова» сіль, способи виготовлення якої мали локальну своєрідність, хліб, який подавався до столу в цей день, куски і крихти якого, що залишились на столі, старанно збирали і зберігали на ліки [244], свічки, з якими стоять при читанні 12 євангелій у цей день [245], та ін.

На всій досліджуваній території зафіксовано вживання у лікувальній магії таких церковних атрибутів, як хрести, ікони, вінчальні свічки, царські врата. В усіх трьох східнослов'янських народів знаний як лікувально-профілактичний засіб у випадках епідемій обхід з іконами кругом села, обмивання хворого при ряді захворювань водою, якою обмивали ікони (іноді такою водою поїли хворого) [246]. Давній загальновідомий, вживаний в акушерській практиці засіб — відкривання царських врат при важких пологах [247]. В деяких губерніях Росії лікувальну функцію виконував церковний дзвін. У В'ятській губернії під дзвін носили переляканих дітей, Калузькій — водили «кликуш» [248].

Якщо у деяких з релігійних засобів (предмети пов'язані з різдвяною, великодньою та обрядовістю великого четверга) відчувається зв'язок з часовою магією, зокрема магією перших днів, то в інших (церковні атрибути) він повністю втрачений.

Можливо, під впливом магії перших днів лікувальними властивостями наділяли цілий ряд предметів з порядковим номером — перший. В Городищенському районі Черкаської області рани від порізів серпом мочили у відварі з першої зжатої жмені жита [249]. На Вінниччині, щоб уникнути пропасниці, в сінях під комином вішали у торбинці першу гречану галушку [250], в цій же місцевості при затримці менструального циклу радили пити відвар з першого цвіту піона [251].

Магія перших днів, перших предметів тісно пов'язана з числовою, яка своїм корінням сягає в глибоку давнину. Численні магічні способи лікування, в яких числова магія відіграє далеко не останню роль, підтверджують думку автора спеціального монографічного дослідження на цю тему А. Бородіна, що найбільш вживаними в лікувальній магії були цифри «три» і «дев'ять». З давніх давен оточені різноманітними повір'ями, вони вважались символами мудрості, долі, знань [252]. Число «три», наприклад, зустрічається в релігійних віруваннях багатьох народів. Ще древні вавілоняни поклонялись трьом божествам — Сонцю, Місяцю та Венері. Трьох богів — Гора, Осіріс та Ізіда — знали в Єгипті [253]. Християнський бог теж виступає в трьох особах — бог-отець, бог-син, бог-дух.

Маємо чимало прикладів з різних місцевостей України, як і з Білорусії та Росії, що свідчать про повторюваність окремих магічних дій та способів лікування певну кількість раз, найчастіше три або дев'ять. При сухотах — це купелі у воді з «дев'яти бродів» (Бойківщина) [254], трьох криниць (Чернігівщина) [255], відвари трави з дев'яти меж (Дніпропетровщина) [256]. Хворих на «скусу» * рекомендували скупати дев'ять разів у відварі кореня явора [257], кволих, виснажених недугою дітей — таку ж кількість разів у відварі вовчуга («дев'ясилу») [258], при болях у суглобах кінцівки мочили дев'ять разів у відварі «цвітини» (сіна) [259], а при застарілому ревматизмі радили прийняти дев'ять ванн беладонни (Великоберезнянський район Закарпатської області) [260]. Росіяни при туберкульозі, «сухой стени» * купали дітей у воді з трьох криниць, до якої додавали три жмені землі (Тульська губернія) [261], давали попити трошки води, в яку капали по три краплі воску з трьох свічок (Рязанська губернія) [262]. Білоруси від укусів скаженої собаки лікувались хлібом, взятим з дев'яти хат, при вивихах накладали пов'язки з дев'яти вузлів житньої соломи тощо [263].

Таких прикладів можна назвати безліч. Ними рясніє етнографічна література другої половини XIX — початку XX ст. З цими двома числами, як правило, пов'язані усі відомі способи лікування від укусу гадюки (місце укусу тричі змивали «непочатою» або «наговорною» водою, три або дев'ять разів проказували примовку), «відгашування» уроків (звичайно у воду клали, рахуючи назад, дев'ять вугликів). Три або дев'ять разів найчастіше повторювали замовляння.

У ряді випадків магічні слова супроводжували цілком доцільні лікувальні дії. Це можна сказати про купелі з лікарського зілля і взагалі способи траволікування. Скрізь на території західноукраїнських земель популярним в'яжучим засобом вважався настій зелених плодів горіха, рецепт приготування якого мав своєрідну локальну специфіку. У Косові на Гуцульщині нас переконували, що з цією метою треба брати по три горіхи з дев'яти горіхових дерев [264].

Цілий ряд магічних засобів вражають безпорадністю. Маємо відомості про вживання з лікувальною метою людських та тваринних екскрементів, причому, не тільки для зовнішнього вживання у виді зігрівальних компресів, а й як внутрішнє [265]. Та якими б безглуздими не видавались вони нам сьогодні, в них є своя логіка. Вони випливають з властивого усім народам культу тварин, згідно якого носієм магічної сили виступала не тільки тварина як така. Магічними функціями наділялись частини її тіла, окремі внутрішні органи, їх виділення тощо. Такі способи — залишки давніх реліктових форм, що дають підставу говорити про стійкість елементів лікувальної магії.

Як свідчать літературні джерела та польові матеріали, широко використовувались так звані «трупні засоби», тобто частина тіла покійника, предмети, безпосередньо чи посередньо з ним зв'язані (земля з цвинтаря, тріски з домовини, порох з хреста) тощо. Широку географію побутування мало властиве багатьом народам вірування в магічну силу кісток покійника [266]. В основі його, як гадають вчені, лежить ідея анімізму, Кістки, як і волосся, в уяві наших предків наділялись особливою магічною силою, бо мали здатність зберігатись, не руйнуючись. Скрізь, наприклад, було прийнято болюче місце натирати або обводити знайденою на дорозі чи на цвинтарі кісткою [267]. Українці Закарпаття вдавалися до такого засобу, щоб позбутися бородавок [268]. При болі зубів, зобі торкалися до них рукою покійника, болі горла — зав'язували на шию хустку від покійника [269], п'яниць поїли водою, в якій мили покійника, давали пити горілку, в яку опускали монету, що її клали в рот покійнику [270].

Близький до них і спосіб «ховати» епілепсію, зафіксований Г. Поповим у росіян. Він полягав у тому, що під час приступу хворому відрізали шматок від сороч-

ки, і коли в селі був покійник, клали цей кусок у домовину. Так повторювали дванадцять разів [271].

Такі й подібні їм способи крім явно виражених анімістичних поглядів, очевидно, мають певний зв'язок з давнім культом предків, вірою у залежність благополуччя живих від померлих. Підводячи підсумок сказаному, зазначимо, що в народній медицині східнослов'янських народів знайшли застосування різні види лікувальної магії з переважанням словесної.

Магічні способи й дії, будучи, як правило, монополією знахарства, вживались певною мірою і в традиційній побутовій медицині. Вони нерідко поєднувались з раціональними засобами лікування, що, власне, було однією з причин успіху знахарської медицини в народі.

Висновки

Народна медицина українців — це складний комплекс, в якому знайшли поєднання позитивні емпіричні знання, засоби лікувальної магії, народна традиція, а згодом — елементи професіональної медицини, явища широкого міжнародного побутування і досвід місцевих спостережень. Багатство етнічних і регіональних форм, якими відзначаються народні методи лікування, пошуки і способи приготування ліків, їх асортимент і застосування становлять вдячний матеріал для проведення порівняльних досліджень, виявлення генетичних і етнокультурних зв'язків між народами.

Вивчення засобів і методів народного лікування українців у східнослов'янському контексті з урахуванням історичних, соціально-економічних, культурно-побутових факторів та екологічних умов свідчить про наявність як спільних, так і етнічно специфічних рис. Спільність ця в однаковій мірі властива всім структурним компонентам народної медицини. Переважна більшість способів і методів профілактики недуг, світоглядні уявлення про хвороби та їх причини, погляди на народних лікарів, як і самі засоби лікування, мають загальнослов'янське і ширше побутування. Особливо чітко це простежується в ділянці народної фітотерапії. Набір рослин, сфера їх застосування та назви у багатьох випадках аналогічні (полин, м'ята, лопух, дивина, підбіл, материнка). Спільні риси простежуються в народних уявленнях про світ рослин, обрядах, пов'язаних зі збором лікарських трав, хоч саме тут не менш яскраво виступає регіональна та локальна специфіка, обумовлена екологічними умовами та досвідом місцевих спостережень. Так, поряд із загальнослов'янською традицією приурочення збору лікарських трав до свята Івана Купала на Україні зафіксовано

побутування традицій, пов'язаних з обрядовістю Зилота. Багатство локальних варіантів виявляють рослинні лікарські форми (водні відвари та настої, горілчані настойки, відвари на молоці, сироватці, вині та горілці, настойки на меду, порошки, мазі тощо). При всьому багатстві видового складу рослинних засобів та різноманітності лікарських форм зібрані матеріали дозволяють говорити про переважаюче використання рослин місцевої флори. Так, ряд рослин, широко вживаних в одному регіоні, мали обмежену сферу застосування, а то й зовсім не застосовувалися в іншому.

Ліки тваринного походження при тотожних засобах лікування в усіх трьох східнослов'янських народів відрізнялися способами приготування лікарських форм та сферою застосування. Зібрані матеріали дають підставу говорити про їх домінуючий характер у районах з переважаючим розвитком тваринництва.

Мінеральні засоби займали значно скромніше місце, порівняно з ліками рослинного та тваринного характеру. І цей фактор, характерний для усіх східнослов'янських народів, позначився як на видовому складі, так і на сфері застосування їх.

Наявність спільних рис як у самих способах і методах лікування, так і в поглядах на хвороби та їх етіологію, народних лікарів, в народних методах діагностики і профілактики в українців, росіян та білорусів свідчать про генетичну та культурну спільність цих народів. Дають підставу зробити такі висновки і добре збережені в усіх компонентах народної медицини східнослов'янських народів архаїчні елементи. У лікувальних засобах, способах приготування і вживанні ліків наявні сліди тотемізму, язичницьких культів. Найчіткіше виявились вони в ірраціональних засобах народної медицини — лікувальній магії, усі компоненти якої при тотожних лікувально-профілактичних функціях в усіх трьох східнослов'янських народів відзначаються багатством форм, з переважанням тих чи інших у кожного з них. З видів лікувальної магії одним з найпоширеніших у східних слов'ян, як і в інших народів, була словесна, що, як правило, рідко виступала у чистому вигляді, частіше переплітаючись і поєднуючись з іншими магічними діями.

Засоби народної медицини, безперечно, не повинні відійти у забуття. Сучасна наукова медицина й фармакологія своїм корінням сягають емпіричних народних

знань, набутих у процесі багатовікового досвіду, постійно збагачуються за рахунок народних надбань.

Вивчення народної медицини вимагає комплексного підходу, тісного співробітництва етнографів із спеціалістами медико-біологічного циклу наук (біологами, фармакологами, лікарями різних спеціальностей), оскільки передбачає чітке размежування раціонального й ірраціонального, що можливе лише на підставі даних наукової медицини. В свою чергу, етнографічні матеріали з народної медицини є важливим джерелом для виявлення нових раціональних медикаментозних методів та засобів лікування.

ВСТУП

[1] У 70-х роках були проведені конференції: «Про розширення використання природних ресурсів лікарських рослин з урахуванням вивчення досвіду народної медицини (Тбілісі, 1971). Етнографічні аспекти вивчення народної медицини (Ленінград, 1975). У 80-х роках відбулися «Перша республіканська конференція по медичній ботаніці» (Київ, 1984) та «Друга республіканська конференція по медичній ботаніці» (Ялта, 1988), в роботі яких брали участь і етнографи. Народна медицина стала предметом широкого обговорення на всесоюзній конференції, присвяченій підсумкам польових етнографічних та антропологічних досліджень 1982—1983 рр. (Чернівці, 1984).

[2] *Бромлей Ю. В., Воронов А. А.* Народная медицина как предмет этнографических исследований // Советская этнография.— 1976.— № 5.— С. 3—17. (Далі: СЭ); *Бромлей Ю. В.* Народная медицина как предмет этнографии // *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии.— М., 1981.— С. 211—232; *Торэн М. Д.* Русская народная медицина.— М., 1982; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— Минск, 1969; *Минько Л. И.* Знахарство.— Минск, 1971; *Гумаров В. З.* Башкирская народная медицина.— Уфа, 1985; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат кінця XIX — початку XX ст.— К., 1980

[3] *Bouquet A.* Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo (Brazzaville).— Paris, 1969; *Densmore F.* How Indians use wild plants,— N.Y., 1974; Despre medicina populară Românească.— Bukurechti, 1970; *Gimletoue I. D.* Malay poisons and charm cures.— Kala Lumpur, 1971; Gunn S.W.A. Totemic medicine and shamanism among the North-west American Indians // Journal of the American Medical Association.— 1966.— N 8; *Lavier J.-A.* Médecine Chinoise, medecine totale.— Paris, 1973; *Logan P.* Making the cure. A look at Irish folk medicine.— Dublin, 1972; *Macdonald Cn.* Medicines of the Maori.— Auckland and London, 1974; Ethnomedizin und Medizingeschichte Sympozion vom 2 bis zum 4 mai 1980 in Hamburg.— Berlin, 1980; *Tylkowa D.* Medycyna ludowa // Studia z kultury ludowej Beskidu Sądeckiego.— Wrocław; Warszawa; Kraków; Gdańsk; Łodź.— 1985.— S. 33—52; Медицина // Етнография на България.— София, 1985.— Т. 3.— С. 76—83.

[4] *Акареле О.* Каким путем пойдет народная медицина // Здоровье мира.— 1983.— № 6.— С. 3.

[5] *Змеев Л. Ф.* Русские врачебники.— Спб., 1895.— С. 2; *Лактин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности // Записки Московского археологического института.— М., 1912.— Т. XVII.— С. IV; *Богоявленский Н.* Древнерусское врачевание в XI — XVII вв.— М., 1960.— С. 137.

[6] *Богоявленский Н.* Древнерусское врачевание в XI — XVII вв.— С. 24.

[7] Там же.— С. 118—119.

[8] *Потебня А.* Малорусские домашние травники и лечебники XVIII ст. // Киевская старина.—1890.— Т. 28.— С. 1—59, 90—91.

[9] *Spiczyński H.* O ziołach tutecznych i zamorskich i o mocy ich.— Kraków, 1556; *Siennik Marcin.* Herbarz, to jest ziół tutecznych i zamorskich opisanie.— Kraków, 1568; *Syrenius S.* (Syreński) Zielnik (o zaklinaniach i zazegnywanicah gusiarzy, o czarach i f. p.)— Kraków, 1613.

[10] *Фециан Бен.* Средневековые путешественники // Чтения в университете.— М., 1864.— Кн. III; *Боплан Гійом Левасер де.* Опис України (1651) // Жовтень.—1981.—№ 4.— С. 54—88; *Шевальє Т.* Історія війни козаків проти Польщі з розвідкою про їхнє походження, країну, звичаї, спосіб правління та релігію (1663).— К., 1960; *Стеллер Г. В.* Перечень целебных снадобий, собранных с 1737 по 1738 год, как простых, так и сложных, часто применяемых русскими, татарами, остяками, чулымскими татарами наружно и внутрь при различных болезнях, а также многих способов лечения // Страны и народы Востока.— М., 1982.— Вып. XXIV; *Олеарий А.* Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636, 1639 гг.— М., 1877; Путешествие в Россию датского посланника Якова Ульфельда в XVI ст.— М., 1890; Путешествие антиохийского патриарха Макария в Россию в половине XVII столетия, описанное его сыном архидиаконом Павлом Алепским.— М.—1896.— Вып. 1.

[11] *Чепа А. И.* Малорусские суеверия, коим мало кто верил, собранные в 1776 г. // Киевская старина.— 1892.— Т. 36.— С. 119—130.

[12] *Горленко В. Ф.* Нариси з історії української етнографії та російсько-українських етнографічних зв'язків.— К., 1964.— С. 100—105.

[13] Там же.— С. 173.

[14] *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Императорского русского географического общества.— Пг., 1914.— Вып. 1—3.

[15] Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край. Материалы и исследования в 7 томах, собранные П. Чубинским.— Спб., 1872—1878. (Далі: *Чубинский П.* Труды.)

[16] *Арандаренко Н.* Записки о Полтавской губернии.— Полтава, 1849.— Т. 2; *Богданович А.* Сборник сведений о Полтавской губернии.— Полтава, 1877; *Данильченко И.* Этнографические сведения о Подольской губернии.— Каменец-Подольск, 1868; *Исаенко М.* Село Голенка Конотопского уезда.— Чернигов, 1860; *Танский И.* Село Локотки (Глуховского уезда) // Записки Черниговского губернского статистического Комитета — Чернигов, 1866.

[17] *Ніс С.* Ліки своєнародні, з домашнього обиходу і в картинах життя.— К., 1875; *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов // Этнографическое обозрение.—1894.— № 4.— С. 169—186; *Милорадович В. П.* Народная медицина в Лубенском уезде Полтавской губернии.— К., 1902; *Милорадович В. П.* Народные песни и обряды в Лубенском уезде Полтавской губернии, записанные в 1888—1895 гг.— Харьков, 1897; *Братчиков А.* К вопросу о местных народных способах врачевания болезней // Волынские губернские ведомости.—1882.—№ 49, 51; *Братчиков А.* Исследование народных лечебных средств обычных у волынских крестьян // Волынские губернские ведомости.—1887.—№ 61, 66—67, 73, 78, 85; *Пантюхов И.* Доктора и знахари.— Киевлянин.—1869.—№ 44; *Пантюхов И.* О местной народной медицине // Киевлянин.—1875.—№№ 16, 23, 31; *Пантюхов И.* О народной медицине в юго-западном крае.— К., 1875.

[18] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины // Записки Московского археологического института.— М., 1911.— Т. 11; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— Спб., 1904; *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— Спб., 1894; *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— М., 1899.

[19] *Сумцов Н. Ф* Этнографические заметки.— М., 1889; *Сумцов Н. Ф.* Очерки народного быта / Из этнографической экспедиции. 1901 г. по Ахтырскому уезду Харьковской губернии.— Харьков, 1902; *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания // Киевская старина.—1889.— Т. 24.— С. 665—667; т. 27.— С. 305—327; *Даль В.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— Спб., 1880.

[20] *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу.— М., 1865—1868.— Т. 1—3; *Афанасьев А.* Народные суеверия и поверья. Болезни по славянским преданиям // Филологические записки.— Воронеж.—1868.— № 3.— С. 269—288; № 4-5.— С. 335—365.

[21] *Бабенко В. А.* Этнографический очерк народного быта Екатеринославского края.— Харьков, 1898; *Шухевич В.* Гуцульщина.— Львів, 1908.— Ч. 5.— С. 237—254; *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології // Матеріали до української етнології.— 1909.— Т. 11.— С. 112—125; *Онищук А.* З народного життя гуцулів. Матеріали до української етнології.—1912.— Т. 15 — С. 133—134.

[22] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian — Kraków, 1934; T. 2; *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego.— Kraków.—1929.

[23] *Nowosielski A.* Lud ukraiński.— Wilno, 1857.— T. 2; *Kolberg O.* Pokucie.— Kraków, 1888 — T. 3; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa ludowego na Rusi Południowej.— Kraków, 1893; *Rokossowska S.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego na Wołyniu // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.—1887.— T. 11; *Rokossowska S.* O świecie roślinnym // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.—1889.— T. 13; *Wajgiel L.* O huculach.— Kraków, 1887; *Schnajder J.* Z życia górali nadłomnickich // Lud.—1912.— T. 18; *Falkowski J., Pascznicki B.* Północno-wschodnie pogranicze Huculszczyzny.—1938; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe w Załoźcach i okolicy // Rocznik Podolski.— Tarnopol.—1938.

* Адміністративно-територіальний поділ подається відповідно до часу та місця фіксації матеріалів.

[24] *Rehor Fr.* Lidova lečba u haličských malorusu // Časopis Ceskeho museum.— Praha.—1891.— T. 65.

[25] Медико-топографическое описание государственных имуществ Киевского округа, с изображениями некоторых произведений из царств растительного и животного, с приложением статистики каждого селения с видами, снятыми с натуры, изображением крестьянских костюмов и географической карты Киевского округа, составленное доктором Де-ла-Флиз.— К., 1854.—1245 с. // Центральна наукова бібліотека АН УРСР.— Відділ рукописів.— Ф. VIII.— Ш. 187.

[26] *Махулько-Горбацевич Г.* Етнографія та медицина. Програма збирання матеріалів з медичної етнографії // Український медичний архів. Орган медичної секції Харківського наукового товариства науково дослідних установ Укрнауки та Харківського медичного інституту.— Харків, 1928.— Т. 2; *Ю. В. Бромлей.* Современные проблемы этнографии.— С. 211.

[27] *Верхратський С.* Недуги живота в побутовій медицині сучасного українського села // Побут.—1929.— Ч. 4-5.— С. 14—21; *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді та деяких недалеких від нього села місцевостях Житомирського повіту на Волині.— Житомир, 1920; *Петров В.* Вірування в вихор і чорна хвороба // Етнографічний віс-

ник.—1927.— Кн. 3.— С. 102—116; *Гайдай М.* Про «зільницький» обряд і сполучені з ним пісні // Етнографічний вісник.—1927.— Кн. 3.— С. 95—101.

[28] *Верхратський С.* Український медичний фольклор // Рукописні фонди Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського.— Ф. 14—3.— Од. зб. 452 (Далі: Верхратський С. Український медичний фольклор...); *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села // Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—4.— Од. зб. 313.

[29] *Бромлей Ю. В., Воронов А. А.* Народная медицина как предмет этнографических исследований // СЭ.— 1976.—№ 5.— С. 4—5; *Бромлей Ю. В.* Современные проблемы этнографии.— С. 212—213. *Брехман И. И.* Народная медицина в свете теории информации // Тезисы Всесоюзной научной конференции. Этнографические аспекты изучения народной медицины.— Л., 1975.— С. 4—5. (Далі: Тезисы ВКЭНМ); *Яковлев Г. П.* О народной, традиционной и научной медицинах // Тезисы ВКЭНМ / С. 5—6; *Гриневич М. А., Брехман И. И.* Основные различия лекарственной терапии традиционной и современной медицины // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и археологических исследований 1982—1983 годов. Тезисы докладов.— Черновцы, 1984.— С. 431—433.

[30] *Бромлей Ю. В., Воронов А. А.* Народная медицина как предмет этнографических исследований.— С. 4—5.

[31] *Гриневич М. А., Брехман И. И.* Основные различия лекарственной терапии традиционной и современной медицины // Всесоюзная сессия по итогам полевых этнографических и антропологических исследований 1982—1983 годов. Тезисы докладов.— Черновцы, 1984.— Ч. 2.— С. 431.

[32] *Яковлев Г. П.* О народной, традиционной и научной медицинах.— С. 5.

[33] *Торэн М. Д.* Русская народная медицина.

[34] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.

[35] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— К., 1965; *Попов О.* Лікарські рослини в народній медицині.— К., 1971; *Смик Г. К.* Зелена аптека.— К., 1970; *Комендар В. І.* Лікарські рослини Карпат.— Ужгород, 1971; *Кархут В. В.* Ліки навколо нас.— К., 1973.

НАРОДНА МЕДИЦИНА В СИСТЕМІ ТРАДИЦІЙНО-ПОБУТОВОЇ КУЛЬТУРИ

Місце народної медицини в житті народу. Джерела формування медичних знань

[1] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 1. *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 17.

[2] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 19.

[3] *Змеев Л. Ф.* Русские врачебники; *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности; *Груздев В. Ф.* Русские рукописные лечебники.— Л., 1946. *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI — XVII вв.

[4] *Высоцкий Н. Ф.* Роль женщины в истории нашей медицины.— Казань, 1908.— С. 8.

[5] *Некрасова В. Л.* История изучения дикорастущих сырьевых растений в СССР.— М.; Л., 1958.— С. 12.

[6] *Богоявленский Н. Ф.* Древнерусское врачевание в XI — XVII вв.— С. 4.

[7] *Крылов Ю. Ф., Смирнов П. А.* Удивительный мир лекарств.— М., 1985.— С. 17—18.

[8] *Груздев В. Ф.* Русские рукописные лечебники.— С. 18.

[9] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 25.

[10] *Потебня А.* Малорусские домашние лечебники XVIII ст. // Киевская старина.—1890.— Т. 28.— С. 1—59, 90—94 (Приложение).

[11] Лікарські та господарські порадники XVIII ст.— К., 1984.— С. 6.

[12] *Змеев Л. Ф.* Русские врачебники.— С. 17.

[13] *Груздев В. Ф.* Русские рукописные лечебники.— С. 13.

[14] *Возняк М.* Український господарський порадник с 1788 р. // Записки НТШ.—1915.— Т. 122.— С. 37—58.

[15] *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности.

[16] *Перетц В. Н.* Материалы к истории апокрифа и легенды: I. К истории громника; II. К истории лунника.— Спб., 1899.—1901.

[17] *Потебня А. А.* Малорусские домашние травники и лечебники XVIII в.— С. 1—59; 90—94.

[18] *Стороженко Н. В.* Малорусские суеверия, коим мало кто верил, собранные 1776 года (Рукопись А. И. Чепы) // Киевская старина.—1890.— Т. 28.— С. 119—130.

[19] *Німчук В. В.* Мова українського травника XVI ст. // Мовознавство.—1976.—№ 5.— С. 43—55.

[20] *Кирилов Н.* Интерес изучения народной и тибетской медицины в Забайкалье // Этнографическое обозрение.—1893.—№ 4.— С. 112.

[21] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 24—25.

[22] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 24—25.

[23] Матеріали санітарної статистики України 1876—1914 рр.— Харків, 1926.— С. 2.

[24] *Ульянов Л. Д.* Епідемії на Україні під час імперіалістичної війни і інтервенції // Збірник з питань санітарної статистики.— К., 1938.— С. 51.

[25] Отчет о состоянии народного здравия и организации врачебной помощи в России.— Спб., 1915.

[26] Там же.

[27] Українська Радянська соціалістична республіка.— К., 1965.— С. 396—397.

[28] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 24.

[29] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 10.

[30] Там же.

[31] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 151.

[32] Там же.

[33] Архів Львівського відділення Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М. Т. Рильського АН УРСР.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. № 1.— С. 24. (Далі: ЛВ ІМФЕ).

[34] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 153.

[35] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 10; *Герасимов М. Ю.* Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде Новгородской губернии // Живая старина.—1898.— Т. 8.— С. 159; *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 243.

[36] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 11.

[37] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 180.

[38] *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села.— С. 21.

[39] *Малинка А.* Немота и косноязычие // Этнографическое обозрение.—1895.—№ 1.— С. 179.

[40] *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села.— С. 26.

[41] Там же.

[42] Там же.

[43] *Александровський Б.* Охорона здоров'я в народних приказках.— К., 1928.— С. 42—43.

[44] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 25.

[45] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 181; *Udziela M.* Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego.— Warszawa, 1891.— S. 148; *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 253; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 12; *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов // Этнографическое обозрение.—1896.—№ 2—3.— С. 130.

[46] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 181.

[47] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 65.

[48] *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології // Етнографічний збірник.— Т. 15.— С. 206.

[49] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 12.

[50] Там же.

[51] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 245.

[52] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 28.

[53] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 10; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 388.— С. 195.

[54] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 455; *Čižmář J.* Lidove lekařstvi v Československu.— Brno, 1946.— T. 1.— S. 145.

[55] *Трусевич И.* Зилле. Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья // Киевлянин.—1865.—№ 107.— С. 424.

[56] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 719.— С. 63.

* Малады — молодий місяць.

[57] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 130.

[58] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 462—463.

[59] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 21.

[60] Там же.

[61] Там же.

[62] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 462.

[63] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 9; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 43.

[64] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.—476—477; *Петров В.* Віривання в вихор і чорна хвороба.— С. 114—115.

[65] *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда // Этнографическое обозрение.—1895.— № 1.— С. 29.

[66] *Петров В.* Віривання в вихор і чорна хвороба.— С. 105—106.

[67] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 21; *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда.— С. 29; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания белорусов.— Гродно, 1895.— С. 135.

[68] *Петров В.* Віривання в вихор і чорна хвороба.— С. 104—105.

[69] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 308.— С. 2.

[70] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 17.

[71] *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології.— С. 137—138.

[72] *Даль В.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— С. 26; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная

сила.— Спб., 1903.— С. 156—157; *Минх А. Н.* Кликуши // Этнографическое обозрение.—1901.—№ 1.— С. 166—167.

[73] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— С. 156—157; *Минх А. Н.* Кликуши.— С. 166.

[74] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— С. 156—157.

[75] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 21—22

[76] Там же.— С. 21.

[77] *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов // Этнографическое обозрение.—1892.—№ 2—3.— С. 24.

[78] *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу.— Т. 3.— С. 63.

[79] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 22.

[80] *Talko-Hryncewicz J.*— Zarysy lecznictwa...— S. 245.

[81] Ibid.— S. 244.

[82] *Гнатюк В.* Знадоби до української демонології.— С. 41.

[83] *Доманицький В.* Народна медицина в Ровенському повіті на Волині // Матеріали до українсько-руської етнології.—1905.— Т. 6.— С. 104.

[84] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 118.

[85] *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов.— С. 34.

[86] *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego.— S. 90.

[87] *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов.— С. 167.

[88] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 81.

[89] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 41.

[90] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 19.

[91] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 222.

[92] *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов.— С. 35.

[93] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 42.

[94] *Попов Г.* Русская народно бытовая медицина.— С. 17.

[95] Там же; *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 9.

[96] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 18.

[97] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 9.

[98] Там же.— С. 10.

[99] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 79.

[100] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 188.

[101] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 221; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa... С. 223.

[102] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 188.

[103] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 388.— С. 165.

[104] *Сумцов Н.* Культурные переживания.— С. 305—306.

[105] *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов.— С. 29; *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 84.

[106] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 18.

[107] *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов.— С. 29; *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 130.

[108] *Демич В. Ф.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 11.

[109] Там же.

[110] Там же.

[111] Там же.— С. 12; *Ляцкий Е.* Болезнь и смерть по представлениям белорусов.— С. 30.

[112] *Демич В. Ф.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 13—14.

[113] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 188.

[114] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 240.

[115] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 24.

[116] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 185; *Даль В.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— С. 48; *Афанасьев А.* Народные суеверия и поверья. Болезни по славянским преданиям.— С. 282.

[117] Там же.

[118] *Даль В.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— С. 38.

[119] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 75.

[120] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 185.

[121] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 68.

[122] *Сумцов Н.* Культурные переживания.— С. 313—315.

[123] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 139; *Udziela M.* Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego.— S. 19.

[124] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 51.

[125] *Доманицький В.* Народна медицина в Ровенському повіті на Волині.— С. 102.

[126] *Колесса Ф.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник.—1898.— Т. 5.— С. 97.

[127] Там же.

[128] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 38; *Богданович А.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов.— С. 174.

[129] *Балов А.* Очерки Пошехонья // Этнографическое обозрение.—1901.—№ 4.— С. 118.

[130] *Трусевич И.* Знахари, ведьмы и русалки. Предания, поверия, пословицы и песни жителей Полесья // Киевлянин.—1865.—№ 69.— С. 271—272.

[131] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 36.

[132] *Франко І.* Гуцульські примівки // Етнографічний збірник.—1898.— Т. 5.— С. 46.

[133] *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великоруссов // Этнографическое обозрение.—1896.—№ 2—3.— С. 170.

[134] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 63, 93.

[135] *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания.— С. 131.

[136] *Болгарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 23.

[137] *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села.— С. 14; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 148—151; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 13—15; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 23.

[138] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 149—150.

[139] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 14.

[140] Там же.— С. 13.

[141] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 23.

[142] Ibid.— S. 23; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 159.

[143] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 13.

[144] Там же.— С. 14.

[145] *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности.— С. XXV; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 22—23.

[146] Ibid.

[147] Ibid.— С. 23; Центральний державний історичний архів УРСР.— Ф. 2205.— Од. зб. 25.— А. 34.

[148] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 140.

[149] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 23.

[150] *Udziela M.* Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego.— S. 22—23.

[151] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 150.

[152] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 110.

[153] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 170.

[154] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 28.

[155] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 166; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 57; *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 127—128; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— С. 128.

[156] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 166.

[157] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. ФІ —7.— Од. зб. 724.— С. 63.

[158] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 264.

[159] Ibid.— S. 218—219.

[160] Ibid.— S. 219.

[161] Ibid.— S. 141.

[162] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 127.

[163] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 29.

[164] Там же.

[165] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 57—58.

[166] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 150.

[167] Там же.

[168] *Афанасьев А.* Народные суеверия и поверья. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 168—181; *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 239—254; *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 13—23; *Макаренко А.* Материалы по народной медицине Ужурской волости, Ачинского округа Енисейской губернии // Живая старина.—1897.— Т. VIII.— С. 62—100.

[169] *Будилович А.* Первобытные славяне в их языке, быте и понятиях по данным лексикальным.— К., 1878.— С. 246—264; 384—389; *Кобилянський Б. В.* Гуцульський говір і його відношення до говору Покуття // Український діалектичний збірник.— К., 1928.— Кн. 1.— С. 72—74; *Прокопенко В. А.* Назви хвороб, способів їх лікування та лікувальних установ у буковинських говорах // Матеріали XIX наукової конференції. Серія філологічних наук. Тези доповідей.— Чернівці.—1963.— С. 6—7; *Вакалюк Я. Ю.* Лексика народной медицины украинских говоров Прикарпатья; Автор. канд. дисс... канд. филол. наук.— Ужгород, 1974.— С. 26; *Вакалюк Я. Ю.* Із спостережень над медичною термінологією українських говорів Прикарпаття // Культура та побут населення українських Карпат / Матеріали республіканської наукової конференції, присвяченої 50-річчю утворення СРСР. Тези доповідей та повідомлень.— Ужгород, 1972.— С. 117—119; *Мєркулова В. А.* Народные названия болезней в русском языке // Этнографические аспекты изучения народной медицины / Тезисы Всесоюзной конференции.— Ленинград, 1975.— С. 56—58.

[170] *Афанасьев А.* Народные суеверия и поверья.— С. 283; *Гераси-*

мов М. К. Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде Новгородской губернии.— С. 163.

[171] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 27.

[172] *Демич В. Ф.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 5.

[173] Там же.

[174] Архів ЛВ ІМФЕ. Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 21.

[175] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 169—170.

[176] *Вакалюк Я. Ю.* Лексика народной медицины украинских говоров Прикарпатья.— С. 17—18.

[177] Там же.— С. 8.

[178] *Меркулова В. А.* Народные названия болезней в русском языке.— С. 56—57.

[179] Там же.— С. 56; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 172.

[180] *Меркулова В. А.* Народные названия болезней в русском языке.— С. 57; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 28.

[181] *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоу.— Мінск, 1930.— С. 192.

[182] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 176; *Герасимов М. К.* Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде Новгородской губернии.— С. 163.

[183] Там же.— С. 160.

[184] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 168.

[185] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 65.

[186] *Высоцкий Н. Ф.* Роль женщины в истории нашей медицины.— С. 3—4; *Кнежевич С.* Место и роль женщины в народной фармакологии // Труды VII Международного конгресса антропологических и этнографических наук.— М., 1970.— Т. 5.— С. 595.

[187] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 77; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 98; *Демидович П. П.* Из области верований и поверий белорусов.— С. 129.

[188] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 96.

[189] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 30.

[190] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 77.

[191] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 116.

[192] О местной народной медицине // Киевлянин.—1875.—№ 16.— С. 3; Наши доморощенные лекаря // Киевские губернские ведомости.—1875.—№ 7.— С. 1; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 78; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 272; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 67; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 22—24.

[193] *Бородій М. К.* Архівні джерела з історії медицини на Лівобережній Україні у XVIII ст. // Український історичний журнал.—1981.—№ 9.— С. 137.

[194] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 117.

[195] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 78; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 117; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 272.

[196] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 117.

[197] Там же.— С. 119.

[198] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 78.

[199] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 272; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 121.

[200] *Возняк М.* Український господарський порадник з 1788 р.— С. 75.
[201] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 119.
[202] *Гнатюк В.* Народна медицина (ліки) // Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 28—3.— Од. зб. 392.— С. 15.
[203] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии. Ленинград, 1936.— С. 515.
[204] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 117.
[205] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 78.
[206] Там же.
[207] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe.— S. 66; *Udziela M.* Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego.— S. 48.
[208] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 38.
[209] Там же.— С. 38.
[210] Там же.— С. 39.
[211] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 308.— С. 2.
[212] *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания.— С. 311; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 21.
[213] *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великоруссов.— С. 169.
[214] *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания.— С. 326; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 24; *Даль В.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— С. 18.
[215] *Nowosielski A.* Lud ukraiński.— T. 2.— S. 95.
[216] *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великоруссов.— С. 181.
[217] *Трусевич И.* Знахари, ведьмы и русалки.— С. 271; *Франко І.* Гуцульські примівки.— С. 46.
[218] *Трусевич И.* Знахари, ведьмы и русалки.— С. 271.
[219] *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді...— С. 59—60.
[220] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— С. 173.
[221] *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великоруссов.— С. 181.
[222] Там же.
[223] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 108—109.
[224] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси.— М., 1987.— С. 294.
[225] *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира.— М., 1964.— С. 190.
[226] *Нидерле Л.* Славянские древности.— М., 1956.— С. 293.
[227] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси.— С. 300.
[228] Там же.
[229] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь.— Спб., 1914.— С. 270.
[230] *Нидерле Л.* Славянские древности.— С. 291—292; *Токарев С. А.* Религия в истории народов мира.— С. 190.
[231] *Нидерле Л.* Славянские древности.— С. 291—292.
[232] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 53.
[233] *Рыбаков Б.* Язычество Древней Руси.— С. 297.
[234] *Шахматов А. А.* Повесть временных лет.— Пг., 1916.— С. 228.
[235] Полное собрание русских летописей.— Ленинград, 1926.— Т. 1.— С. 38—39.
[236] *Аничков Е. В.* Язычество и Древняя Русь.— С. 281.
[237] О местной народной медицине.— С. 1.
[238] *Трусевич И.* Знахари, ведьмы и русалки.— С. 271.
[239] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.—

С. 182; *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда.— С. 30; *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 109.

[240] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 30.

[241] *Гринченко Б. Д.* Словарь украинского языка.— К., 1908.— Т. 2.— С. 171.

[242] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 59.

[243] Там же.

[244] *Квітка-Основ'яненко Г. Ф.* Твори: В 6 т.— К., 1956.— Т. 3.— С. 548—569.

[245] *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палещукоў. — С. 216—217.

[246] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 107—108.

[247] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 83.

[248] *Маркович М.* Знахарки нового типа // Киевская старина.—1891.— Т. XXXV.— С. 413.

[249] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 207; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 24; *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великороссов.— С. 166.

[250] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 207; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 24.

[251] *Велецкая Н. И.* Языческая символика славянских архаических ритуалов.— М., 1978.— С. 23—24.

[252] *Сумцов Н. Ф.* Культурные переживания.— С. 326; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 24; *Rulikowski E.* Opis powiatu Wasylkowskiego pod względem historycznym, obyczajowym i statystycznym.— Warszawa, 18 53.— s. 103.

[253] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 5.

[254] *Шекерик-Доників П.* Родини і хрестини на Гуцульщині // Матеріали до української етнології.—1918.— Т. 18.— С. 104.

[255] *Успенский Д. И.* Родины и крестины. Уход за родильницей и новорожденным // Этнографическое обозрение.—1985. № 4.— С. 83.

[256] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 127.

[257] *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великороссов.— С. 166.

[258] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 30.

[259] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 289.— С. 30.

* «Баї»— примівка.

[260] *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології.— С. 134.

[261] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 114; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 41.

[262] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 66; *Даль В.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— С. 35; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 26; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2, 280.— Зош. 2.— С. 33; Од. зб. 289.— С. 30.

[263] *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології.— С. 134.

[264] *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся // НТЕ.—1986.—№ 2.— С. 33.

[265] *Архів ЛВ ІМФЕ.*— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 346.— С. 7—8.

[266] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 112—113.

[267] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— С. 111—112.

[268] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 66.

[269] *Даль В.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— С. 35.

[270] *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся.— С. 33.

[271] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 119; *Демич В.* О змее в русской народной медицине // Живая старина.—1912.— Т. 23.— С. 48—49; *Васильев Л. К.* К поверьям о целебном значении змеи // Киевская старина.—1889.— Т. 25.— С. 634.

[272] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 119.

[273] *Васильев М. К.* К поверьям о целебном значении змеи // Киевская старина.—1889.— Т. 25.— С. 634.

[274] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 119.

[275] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 114.

[276] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 120.

[277] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 36.

[278] Там же.

[279] *Болтарович З. Є.* Народна медицина та ветеринарія // Гуцульщина.— К., 1987.— С. 274.

[280] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 59.

[281] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1.—7.— Од. зб. 733.— С. 215.

[282] *Успенский Д. И.* Родины и крестины. Уход за родильницей и новорожденным.— С. 88.

[283] *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу.— Т. 1.— С. 234.

[284] *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий.— М., 1865.— С. 216.

[285] *Ястребов В.* Из народных уст // Этнографическое обозрение.—1895.—№ 2.— С. 148.

[286] *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий.— С. 216.

[287] *Даль В.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— С. 35.

[288] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 74; *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 31; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 25.

[289] *Высоцкий Н. Ф.* Роль женщины в истории нашей медицины.— С. 17.

[290] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 289.— С. 28.

[291] *Dobrjański K.* Znachorstwo w Samborskiem // Lud.— 1934—1935.— T. 33.— S. 118.

[292] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 31.

[293] *Зеленин Д. К.* Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.— М.; Л., 1937.— С. 35.

[294] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 74; *Зубрицький М.* Млини і мельники / Житє і слово.—1895.— Т. 3.— С. 75—76; *Зубрицький М.* Будинки і майстри з села Мшанець і околиць // Житє і слово.—1895.— Т. 3.— С. 71—75; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов.—

С. 135; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 74; *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 30.

[295] *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов.— С. 135.

[296] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 74; *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 30.

[297] *Ставрович Ф.* Опыт исторических и этнографических исследований в Северо-Западном крае.— Вильно, 1870.— С. 14.

[298] *Леви В.* Искусство быть собою.— М., 1973.— С. 125—126.

[299] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 221.

[300] *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI — XVII вв.— С. 57.

[301] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 140.

[302] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 188.

[303] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 70—71.

[304] *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья. Суеверные обряды и обычаи, легендарные сказания о лицах и местах, собранные в Витебской Белоруссии.— Витебск, 1897.— С. 16.

[305] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 70; *Čižmář J.* Lidové lekařství v Československu.— S. 106.

[306] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 188.

[307] Там же.— С. 189.

[308] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 94; *Tyszkiewicz E.* Opisanie powiatu Borysowskiego.— Wilno, 1847.— S. 427.

[309] *Пізов В.* Про поширення дикорослих лікувальних рослин у Косівському і Верховинському районах Івано-Франківської області та про застосування деяких з них в народній медицині Прикарпаття // Фармацевтичний журнал.—1970.—№ 55.— С. 82.

[310] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 94.

[311] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. XIX — начало XX в.— М., 1979.— С. 103.

[312] Там же. *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 94.

[313] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями // Этнографическое обозрение.—1898.—№ 3.— С. 126; *Ковалева И. Г.* Лечение растениями.— С. 249.

[314] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 141.

[315] *Демидович П. И.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 132; *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 31.

[316] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 135.

[317] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe.— S. 174.

[318] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 1.— С. 42.

[319] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.— С. 98—99.

[320] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 150; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 161

[321] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.— С. 100.

[322] *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології.— С. 29.

[323] *Демич В.* Легенды и поверия в русской народной медицине.— С. 18.

[324] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 151.

[325] *Братчиков В. А.* К вопросу о местных народных способах

врачевания болезней / Волынские губернские ведомости.— 1882.— № 49.— С. 4.

[326] *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю // Етнографічний збірник.— 1898.— Т. 5.— С. 206; *Зубрицький М.* Народний календар, народні звичаї та повірки, прив'язані до днів в тижні і до рокових свят // Матеріали до українсько-руської етнології.— 1900.— Т. 3.— С. 46—47; *Дражева Р. Д.* Обряды, связанные с охраной здоровья в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян // СЭ.—1973.—№ 6.— С. 115; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 316.

[327] *Демич В.* О змее в русской народной медицине.— С. 14; *Даль В.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— С. 24.

[328] *Демич В.* О змее в русской народной медицине.— С. 44.

[329] Там же.— С. 44.

[330] *Даль В.* О поверьях, суевериях и предрассудках русского народа.— С. 24—25.

[331] *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купьянском уезде Харьковской губернии // Этнографическое обозрение.—1897.—№ 1.— С. 40; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 385; *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 108.

[332] *Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края, собранные в Елисаветградском и Александрийском уездах Херсонской губернии.— Одесса, 1894.— С. 40.

[333] *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии // С. 40,42, 41.

[334] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 104; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 70.

[335] *Иванов П.* Этнографические материалы, собранные в Купянском уезде Харьковской губернии.— С. 24, 23.

[336] *Podbereski A.* Materjały do demonologii ludu ukraińskiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.—1880.— T 4.— S. 68; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 69.

[337] *Talko-Hryncewicz J* Zarysy lecznictwa.— S. 69.

[338] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 128.

[339] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 322; *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 110; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 189.

[340] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 110.

[341] *Городцов В. А.* Этнографические заметки. Обычаи при погребении во время эпидемий // Этнографическое обозрение.—1897.—№ 3.— С. 185—189, 186.

[342] Там же; *Демич В.* Легенды и поверия в русской народной медицине.— С. 35.

[343] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 109; *Демич В.* Легенды и поверия в русской народной медицине.— С. 35.

[344] *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда.— С. 29.

[345] *Городцов В. А.* Этнографические заметки.— С. 185.

[346] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 132.

[347] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 82.

[348] *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов.— С. 168.

[349] *Городцов В. А.* Этнографические заметки.— С. 185.

[350] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белору-

сов.— С. 133; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 34; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 245.

[351] *Фаминцын А.* Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян // Этнографическое обозрение.—1895.—№ 3.— С. 17.

[352] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 384.— С. 17; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe.— S. 164.

[353] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 713.— С. 123; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe.— S. 163.

[354] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 231.

[355] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 189; *Демич В.* О змее в русской народной медицине.— С. 58; *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 24.

[356] *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу.— Т. 2.— С. 563—564.

[357] *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX ст.— М., 1984.— С. 36.

[358] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси.— М., 1987.— С. 542.

[359] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 128.

[360] *Фаминцын А.* Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян.— С. 17.

[361] *Высоцкий И. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 143.

[362] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 140.

[363] *Злоцкий Ф. А.* Из суеверий и обычаев русских особенно комитата Угочанского // Свет.—1870.—№ 26.— С. 210.

[364] Там же.

[365] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 128; *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 71.

[366] *Маслова Г. С.* Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. — С. 37.

[367] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 141.

[368] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 1.— С. 17.

[369] *Тутковський П.* Нариси з природи України.— К., 1920.— С. 20.

[370] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 90.

[371] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 189.

[372] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 128.

[373] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 130.

[374] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 189.

[375] *Сумцов Н.* Хлеб в обрядах и песнях.— Харьков, 1885.— С. 78—80; *Сумцов Н.* Личные обереги от сглаза.— Харьков, 1896.— С. 7.

[376] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 71; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 140; *Kolberg O.* Chełmskie.— T. 2.— Kraków, 1891.— S. 176.

[377] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 132.

[378] *Фаминцын А.* Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян.— С. 17.

[379] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 189.

[380] Там же.— С. 190; *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 131.

[381] *Максимов А.* Средства предохранения против болезней // Этнографическое обозрение.—1990.— № 3.— С. 166.
[382] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 190.

ТРАДИЦІЙНІ РАЦІОНАЛЬНІ ЗАСОБИ ЛІКУВАННЯ

Народна фітотерапія та її специфіка

Види рослинних засобів, багатоманітність їх форм, вірування та повір'я, пов'язані зі збором лікарських трав

[1] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 219, 221.
[2] *Забылин М.* Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия: В 4 ч.— М., 1880.— С. 432; *Демич В. Ф.* Легенды и поверия в русской народной медицине.— С. 37—39; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы...— С. 154.
[3] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 118.
[4] *Болтарович З. С.* Народне лікування українців Карпат.— С. 36.
[5] *Rokossowska S.* O świecie roślinnym...— S. 189.
[6] *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді...— С. 145.
[7] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 79.
[8] *Зеленин Д. К.* Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.— С. 45.
[9] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 37.
[10] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 116.
[11] Там же.
[12] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 263.
[13] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 116.
[14] *Чубинский П.* Труды.— Т. 3.— С. 184.
[15] *Гайдай М.* Про «зільницький» обряд і сполучені з ним пісні.— С. 96.
[16] Там же.— С. 96.
[17] Там же.— С. 97.
[18] Там же.— С. 96.
[19] Там же.— С. 97.
[20] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 289.— С. 12.
[21] *Ящуржинський Х.* Народный праздник св. мучеников Маккавеев...// Киевская старина.—1889.— Т. 26.— С. 524.
[22] Там же.
[23] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 95.
[24] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 36.
[25] *Čižmář J.* Lidove lekařství v Československu.— S. 147.
[26] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды.— С. 190.
[27] *Онищук А.* Народний календар у Зеленици Надвірнянського повіту на Гуцульщині // Матеріали до української етнології.— 1912.— Т. 15.— С. 49.
[28] *Гайдай М.* Про «зільницький» обряд і сполучені з ним пісні.— С. 97.
[29] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 115; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў.— С. 190.
[30] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 36.
[31] *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді...— С. 145.

[32] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 3.— С. 23.

[33] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 263; *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 116.

[34] *Трусевич И.* Зилле.— С. 424.

[35] *Павленко Л. О.* Цілющі скарби землі.— К., 1984.— С. 96.

[36] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 3.— С. 31; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe.— S. 96.

[37] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 117.

[38] Там же.

[39] *Кравченко В.* Звичаї в селі Забрідді...— С. 115.

[40] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 115.

[41] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 52, 62, 72.

[42] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 129.

[43] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 8, 72; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 113, 116; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 136. *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 112.

[44] Лікарські та господарські порадники XVIII ст.— К., 1984.— С. 97.

[45] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 37.

[46] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 730.— С. 215.

[47] *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся.— С. 35.

* Різні форми поєднання лікарських рослин з вином.

[48] *Осетров В. Д.* Лекарственные растения и вино (фитоэнотерапия) // Первая республиканская конференция по медицинской ботанике. Тезисы докладов.— К., 1984.— С. 182.

[49] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины...— С. 129.

* Звіробій.

[50] Лікарські та господарські порадники XVIII ст.— С. 128.

[51] Лікарські та господарські порадники XVIII ст.— С. 72.

[52] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 54.

[53] *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся.— С. 37.

[54] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 113.

[55] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 38.

[56] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 221; *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 288.

[57] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 222—223.

[58] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 97.

[59] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 222.

[60] *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности.— С. 79.

[61] Лікарські та господарські порадники XVIII ст.— С. 71.

[62] *Ніс С.* Ліки своєнародні з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 15; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 42.

[63] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 305.

[64] Лекарственные растения и их применение.— Минск, 1975.— С. 397.

[65] *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej — Kraków, 1897.— S. 427.

[66] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 42.

[67] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 224.

[68] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 68; *Ковалева И. Г.* Лечение растениями.— С. 116; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 74.

[69] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 68.

[70] *Ковалева И. Г.* Лечение растениями.— С. 116; *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 68 –70; Лекарственные растения и их применение.— С. 264; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 74; *Нік С.* Ліки своєнародні з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 24; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 171, 287; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 725.— С. 85-а.

[71] Архів ЛІВ ІМФЕ.— Ф. 81.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 1.— С. 31; Зош. 2.— С. 39.

[72] Архів ЛІВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 38.

[73] Там же.— Зош. 3.— С. 32.

[74] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 222.

[75] *Потебня А.* Малорусские домашние лечебники XVIII в.— С. 35.

[76] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 50, 94; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 191

[77] Домовый лекарь.— Коломия, 1895.— С. 22, 54.

[78] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 163.

[79] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 48—49; *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 181.

[80] Домовый лекарь.— С. 22, 54; *Ковалева И. Г.* Лечение растениями.— С. 198; Лекарственные растения и их применение.— С. 420; *Гурин І. І.* Народна медицина // Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 115; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 180.

[81] *Ковалева И. Г.* Лечение растениями.— С. 196—198.

[82] Домовый лекарь.— С. 22, 54; *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 115.

[83] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 162.

[84] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 315.

[85] *Малинка О.* Народна медицина // Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 346.— С. 12.

[86] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 12.

[87] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 138.

[88] Там же.— С. 139.

[89] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 45.

[90] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 388.— С. 13.

[91] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 406.

[92] *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности.— С. 28.

[93] *Čižmář J.* Lidové lekařství Československu.— S. 185.

[94] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 301; *Де-*

мич В. Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 48; *Ушаков Д.* Родины и крестины у крестьян Тульской губ. // Этнографическое обозрение.—1895.— № 4.— С. 86; *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 129; Домовой лекарь.— С. 30; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 64— А; *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 118; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2. – Од. зб. 280. – Зош. 2.— С. 53; *Spittal S.*— Lecznictwo ludowe...— S. 181.

[95] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 37.

[96] Там же.

[97] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.

[98] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 170-А.

[99] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 199.

[100] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 48.

[101] *Schnajder J.* Lud peczenizyński // Lud.— 1907.— T. 13.— S. 114.

[102] Жизнь и творчество крестьян Харьковской губернии. Очерки по этнографии.— Харьков, 1898. – Т. 1.- - С. 526.

[103] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 149.

[104] Ibid.— S. 161.

[105] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2. – Од. зб. 280.— Зош. 2. – С. 76.

[106] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 48.

[107] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 149.

[108] *Hic C.* Ліки своєнародні, з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 34; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 137.

[109] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 86. Лекарственные растения и их применение.— С. 125.

[110] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 86.

[111] Лікарські та господарські порадники XVIII ст.— С. 98.

[112] *Hic C.* Ліки своєнародні, з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 34; *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 133; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 1.— С. 5, 32; Зош. 2.— С. 5.

[113] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 783.— С. 110.

[114] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 128.

[115] Быт крестьян Харьковской губернии.— С. 510; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 3.— С. 27.

[116] Там же.— С. 43.

[117] Лекарственные растения и их применение.— С. 125; Рукописні фонди ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 783.— С. 110.

[118] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 125.

[119] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 51. Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 3.— С. 43.

[120] *Смик Г. К.* Зелена аптека.— С. 40.

[121] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 144; Лекарственные растения и их применение.— С. 125.

[122] Лекарственные растения и их применение.— С. 125; *Смик Г. К.* Зелена аптека.— С. 40; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 3.— С. 27.

[123] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 185.
[124] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 315.
[125] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 133.
[126] *Ковальова Н. Г.* Лечение растениями.— С. 144.
[127] *Дражева Р.* Обряды, связанные с охраной здоровья в праздниках летнего солнцестояния у восточных и южных славян // СЭ.—1973.—№ 6.— С. 115.
[128] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 20; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 44; *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся.— С. 35; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 159.
[129] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 346.— С. 5.
[130] *Ястребов В.* Материалы по этнографии Новороссийского края...— С. 54.
[131] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 86.
[132] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 134.
[133] *Mroczko F. K.* Sniatynszczyzna // Przewodnik naukowy i literacki.—1897.— T. 25.— S. 581.
[134] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 181. *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 162.
[135] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа. — С. 48.
[136] Архів ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 346.— С. 5.
[137] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 69.
[138] Там же.— С. 88.
[139] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 48; *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания.— С. 147.
[140] *Пассек В.* Очерки России.— М., 1840.— Кн. 3.— С. 14.
[141] *Высоцкий Н.* Очерки нашей народной медицины...— С. 126; *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 258; *Гурин І.* Народна медицина.— С. 113; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 179.
[142] *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 113.
[143] Там же; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe.— S. 133.
[144] *Болтарович З. Є.* Народна медицина та ветеринарія // Бойківщина.— К., 1983.— С. 230.
[145] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 160.
[146] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 242.
[147] Там же.
[148] *Лавренов В. К., Заславская А. Г., Шухнин Е. С., Ласков Л. О.* Фитотерапия в комплексном лечении язвенной болезни // Первая республиканская конференция по медицинской ботанике. Тезисы докладов.— К., 1984.— С. 194.
[149] *Терновой К. С., Зинченко Т. В., Савицкий И. Г., Перепельченко А. И.* Фитотерапия больных хроническим обструктивным бронхитом и бронхиальной астмой // Первая республиканская конференция по медицинской ботанике. Тезисы докладов.— С. 264.
[150] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 1—2, 16; Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 1; Зош. 3.— С. 29.
[151] Там же.— Од. зб. 308.— С. 11.
[152] Там же.
[153] *Ястребов В. И.* Материалы по этнографии Новороссийского края.— С. 50; *Gustawicz B.* Podania, przesądy, gadki i nazwy ludowe w dziedzinie przyrody // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.—1882.— T. 6.— S. 215.
[154] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 163.

[155] *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 99.

[156] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 192.

[157] Znacharka i wrózka Jewdokija Bojczuk // Lud.— 1907.— Т. 13.— S. 128.

[158] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 194.

[159] Там же.

[160] *Roztafiński J.* Zielnik czarodziejski, to jest zbiór przesadów o roślinach // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.— 1894.— T. 18.— S. 62.

[161] Домовый лекарь.— С. 25; *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 143; *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 57—58; *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 107.

[162] Домовый лекарь.— С. 25; *Коваленко Г., Манжура Н.* К народной медицине малороссов.— С. 172; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 142.

[163] *Udziela M.* Medycyna i przesądy lecznicze ludu polskiego.— S. 106.

[164] *Безручко І. І.* Народна медицина // Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 43—3.— Од. зб. 1006.— С. 39.

[165] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 57; *Антонов А. А.* О врачебных растениях, дикорастущих в Витебской губернии и употребляемых населением ее в домашней и народной медицине.— Витебск, 1888.— С. 5—6.

[166] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 733.— С. 165; *Spittal S.*— Lecznictwo ludowe...— S. 107.

[167] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 222.

[168] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 209; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 28.

[169] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 210.

[170] *Болгарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 50.

[171] *Коваленко Г., Манжура Н.* К народной медицине малороссов.— С. 164; *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 209; *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 164; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 60.

[172] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 750.— С. 62.

[173] *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села.— С. 3.

[174] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 312.

[175] *Болгарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 49; Лекарственные растения и их применение.— С. 439.

[176] *Дражева Р.* Обряды, связанные с охраной здоровья в праздник летнего солнцестояния у восточных и южных славян.— С. 115.

[177] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 310—311; *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 126; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 80; *Gustawicz B.* Podania...— S. 273.

[178] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 301, 315; *Moszyński K.* Polesie wschodnie.— Warszawa, 1928.— S. 138; *Gustawicz B.* Podania...— S. 273.

[179] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 305; *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 83.

[180] *Гнатюк В.* Народна медицина // Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 2—3.— Од. зб. 392.— С. 12.

[181] *Голубович В.* Народна пожива в Снятинському повіті // Матеріали до української етнології.—1918.— Т. 18.— С. 69.

[182] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 179.

[183] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 10.

[184] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 82.

[185] *Гнатюк В.* Народна медицина.— С. 12.

[186] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 315.

[187] *Gustawicz B.* Podania...— S. 273.

[188] *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности.— С. 42.

[189] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 177.

[190] Там же.— С. 40.

[191] *Лещинская Я. С., Макарчук Н. М., Лебеда А. Ф., Багацкая Т. С.* Перспективы применения фитонцидов на производстве // Первая республиканская конференция по медицинской ботанике. Тезисы докладов.— С. 210—211; *Кривенко В. В., Макарчук Н. М., Лещинская Я. С., Шулипенко А. И.* Влияние различных доз фитонцидов мяты на психофизиологические функции человека в процессе труда.— Там же.— С. 211—212.

[192] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 80; *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями...— С. 64; *Moszyński K.* Kultura ludowa słwian.— T. 2.— S. 224.

[193] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 63; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 81.

[194] *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села.— С. 3; *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 50.

[195] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 50.

[196] *Вержбицкий Т. И.* Некоторые лекарственные растения, употребляемые народом Курской губернии // Живая старина.—1899.— Т. 10.— С. 410.

[197] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 1.— С. 30.

[198] *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся.— С. 35.

[199] Там же.

[200] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 24; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 230.— Зош. 1.— С. 21, 30; Зош. 2.— С. 13.

[201] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 24.

[202] *Rokossowska S.* O świecie roślinnym.— S. 168.

[203] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 23.

[204] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 64.

[205] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 23.

[206] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 1.— С. 16; Зош. 3.— С. 13, 28; Од. зб. 308.— С. 12.

[207] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 40—44.

[208] *Болтарович З. Є.* Народна медицина та ветеринарія // Гуцульщина.— К., 1987.— С. 283—284.
[209] Там же.— С. 280.
[210] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 12; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 289.— С. 25.
[211] *Вержбицкий Т. И.* Некоторые лекарственные растения, употребляемые простым народом Курской губернии.— С. 410.
[212] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 50.
[213] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 40—41.
[214] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 90.
[215] *Высоцкий И. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 124.
[216] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 246.
[217] Медико-топографическое описание государственных имуществ Киевского округа... составленное доктором Де-ла-Флиз.
[218] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 308.— С. 33.
[219] Там же.— Од. зб. 280.— Зош. 3.— С. 27—38; Лекарственные растения и их применение.— С. 447.
[220] *Вержбицкий Т. И.* Некоторые лекарственные растения, употребляемые простым народом Курской губернии.— С. 413; *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 180.
[221] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 221—222.
[222] *Доманицький В.* Народна медицина в Ровенськім повіті на Волині.— С. 26; *Вержбицкий Т. И.* Некоторые лекарственные растения, употребляемые простым народом Курской губернии.— С. 413; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 47; *Антонов А. А.* О врачебных растениях, дикорастущих в Витебской губернии...— С. 37; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 76.
[223] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 171.
[224] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 42.
[225] Лекарственные растения и их применение.— С. 426.
[226] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 169.
[227] *Custawicz B.* Podania...— S. 228.
[228] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 17.
[229] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2. — Од. зб. 308.— С. 33.
[230] Там же.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 40; Зош. 3.— С. 40.
[231] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 254.
[232] Лекарственные растения и их применение.— С. 345.
[233] Архів ЛВ ІМФЕ. - Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 9.
[234] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 50.
[235] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 221.
[236] *Wajgiel L.* О Huculach.— S. 26.
[237] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 256.
[238] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 134.
[239] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 162.
[240] *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 91.
[241] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 733.— С. 215.
[242] Там же.— Од. зб. 570.— С. 62.
[243] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 256.
[244] *Чубинский П.* Труды.— Ч. 1.— С. 259; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 103; *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 40.
[245] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 40.
[246] ***Антонов А. А.*** О врачебных растениях, дикорастущих в Ви-

тебской губернии...— С. 21; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 77; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 28.

[247] Там же.— Од. зб. 259.— Зош. 3.— С. 37; Од. зб. 308.— С. 23; *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 100.

[248] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 47.

[249] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 172.

[250] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 202—203; *Болтарович З. Е., Минько Л. И.* Народная медицина и ветеринария // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья.— Минск, 1987.— С. 218.

[251] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 221. *Смик Г. К.* Зелена аптека.— С. 82, 110; *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 139.

[252] *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села.— С. 27; *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 89, 109.

[253] *Maszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 221.

[254] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 260.

[255] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 10.

[256] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение в русской народной медицине.— С. 52—58.

* Од слова «порушити», тобто підірватися.

[257] Там же.— С. 58.

[258] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 191; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 17, 24.

[259] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение в русской народной медицине.— С. 59; *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 55.

[260] *Вержбицкий Т. И.* Некоторые растения, употребляемые простым народом Курской губернии.— С. 411.

[261] *Антонов А. А.* О врачебных растениях, дикорастущих в Витебской губернии...— С. 10.

[262] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 2.

[263] Там же.— Ф. 1—7.— Од. зб. 733.— С. 215.

[264] *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся.— С. 35.

[265] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение в русской народной медицине.— С. 59.

[266] *Болтарович З. Є.* Народна медицина і ветеринарія.— С. 279.

[267] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 2.

[268] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 226—227; *Болтарович З. Е., Минько Л. И.* Народная медицина и ветеринария // Общественный, семейный быт и духовная культура населения Полесья.— С. 218.

[269] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 309.

[270] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 77.

[271] Лекарственные растения и их применение.— С. 329.

[272] *Wajgiel L.* O huculach.— S. 26.

[273] *Schnajder J.* Z kraju huculów // Lud.—1900.— T. 6.— S. 160.

[274] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 308.— С. 12.

[275] *Вержбицкий Т. И.* Некоторые лекарственные растения, употребляемые простым народом Курской губернии.— С. 414.

[276] *Пізов В.* Про поширення дикорослих лікарських рослин у

Косівському і Верховинському районах Івано-Франківської області...— С. 84.

[277] *Смик Г. К.* Зелена аптека.— С. 61.

[278] *Mroczko F. K.* Sniatynszczyzna // Przewodnik naukowy i literacki.—1897.— Т. 25.— S. 578.

[279] *Вержбицкий Т. И.* Некоторые лекарственные растения, употребляемые простым народом Курской губернии.— С. 411; *Gustawicz W.* Podania... S. 276.

[280] *Макаренко А.* Материалы по народной медицине...— С. 394.

[281] *Смик Г. К.* Зелена аптека.— С. 61; *Вержбицкий Т. И.* Народные лекарственные растения, употребляемые простым народом Курской губернии.— С. 11.

[282] *Roztafiński J.* Zielnik czarodziejski...— S. 42.

[283] Ibid.

[284] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 259.

[285] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 37.

[286] *Gustawicz B.* Podania...— S. 230.

[287] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 65—66.

[288] *Gustawicz B.* Podania...— S. 230.

[289] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— Т. 2.— S. 220.

[290] Ibid.

[291] *Смик Г. К.* Зелена аптека.— С. 70.

[292] *Вержбицкий Т. И.* Некоторые лекарственные растения, употребляемые простым народом Курской губернии.— С. 415.

[293] *Čižmář J.* Lidove lekařstvi v Československu.— S. 193.

[294] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 53; *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся.— С. 36.

[295] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 32.

[296] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 237.

[297] *Макаренко А.* Материалы по народной медицине...— С. 393; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. — С. 184; *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 256.

[298] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 250.

[299] Там же.

[300] *Moszyński K.* Polesié wschodnie.— S. 136.

[301] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 51; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 225; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 1.— С. 15.

[302] *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся.— С. 36.

[303] *Антонов А. А.* О врачебных растениях, дикорастущих в Витебской губернии.— С. 18.

[304] *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся.— С. 36.

[305] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 1.— С. 13, 31.

[306] *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego.— Warszawa, 1938.— S. 122.

[307] *Герасимов М.* Материалы по народной медицине и акушерству в Череповецком уезде Новгородской губернии.— С. 169.

[308] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 289.— С. 8, 18; Од. зб. 280.— Зош. 3.— С. 31, 38.

[309] Там же.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 121.

[310] *Pietkiewicz Cz.* Kultura duchowa Polesia Rzeczyckiego.— S. 122.

[311] Ibid.— S. 14 –15.

[312] *Зеленин Д. К.* Тотемы — деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.— С. 4—5; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы...— С. 147; *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian. - Т. 2.— S. 531.

[313] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— Т. 2.— S. 531.

[314] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 218; *Пассек В.* Очерки России.— Кн. 3.— С. 14; *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 177; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 43.

[315] *Кобільник В.* Матеріальна культура села Жукотин Турчанського повіту // Літопис Бойківщини.— Самбір, 1936.— Ч. 7.— С. 20.

[316] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 22.

[317] *Зеленин Д. К.* Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов.— С. 7; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы...— С. 148.

[318] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 43; *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 178; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 71.

[319] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 35.

[320] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 178; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў палещукоў. — С. 197; *Вержбицкий Т. И.* Некоторые лекарственные растения, употребляемые простым народом Курской губернии.— С. 413.

[321] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 308.— С. 11

[322] Там же.— Од. зб. 289.— Зош. 3.— С. 14.

[323] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— Т. 2.— S. 531.

[324] Ibid.

[325] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 125; *Ніс С.* Ліки своєнародні, з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 18.

[326] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 77.

[327] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 735.— С. 15; Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 116.

[328] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 37.

[329] *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў палещукоў. — С. 198.

[330] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 77.

[331] *Talko-Hrynсewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 403.

[332] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 735.— С. 37.

[333] *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села.— С. 14; *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 129.

[334] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 65.

[335] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 735.— С. 36.

[336] Там же.— Ф. 1—3.— Од. зб. 210.— С. 48.

[337] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 47.

[338] *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI — XVII вв.— С. 65—66.

[339] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 123; *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 125.
[340] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 192 –193.
[341] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa.— S. 157.
[342] Ibid.
[343] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 57.
[344] *Голубович І.* Народна пожива в Снятинському повіті.— С. 69.
[345] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 125; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 49.
[346] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2. – Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 5.
[347] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 144.
[348] *Забылин М.* Русский народ...— С. 426.
[349] *Минько Л. И.* Народна медицина Белоруссии.— С. 87; *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 144.
[350] *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI — XVII вв.— С. 59.
[351] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 109.
[352] Там же.
[353] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 58.
[354] Там же.
[355] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 167.
[356] *Пізов В. Ю.* Про поширення дикорослих лікарських рослин у Косівському і Верховинському районах Івано-Франківської області...— С. 84.
[357] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 60.
[358] Там же.
[359] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 103.
[360] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 308.— С. 31.
[361] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 257.
[362] *Пізов В. Ю.* Про поширення дикорослих лікарських рослин...— С. 82.
[363] Там же.
[364] Домовый лекарь.— С. 31.
[365] *Пізов В. Ю.* Про поширення дикорослих лікарських рослин...— С. 82.
[366] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 36.
[367] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 62.
[368] *Комендар В.* Лікарські рослини Карпат.— С. 47.
[369] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 104.
[370] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб.210.— С. 117.
[371] *Верхратський С. А.* Український медичний фольклор.— С. 202.
[372] *Высоцкий И. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 126.
[373] Там же.
[374] *Вержбицкий Т. И.* Некоторые лекарственные растения, употребляемые простым народом Курской губернии.— С. 411.
[375] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 750.— С. 62; Ар-

хів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 1.— С. 4; Зош. 2.— С. 61.

[376] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 736.— С. 36.

[377] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 1.— С. 4.

[378] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 306.

[379] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 107

[380] Там же.— Ф. 28—3.— Од. зб. 392.— С. 4.

[381] Там же.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 71.

[382] Там же.— Ф. 28—3.— Од. зб. 392.— С. 5.

[383] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 74.

[384] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 63.

[385] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 10, 13.

[386] *Mroczko F. K.* Sniatyńszczyzna // Przewodnik naukowy i literacki.—1897.— T. 25.— S. 583; *Сержпутоўскі А.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў.— С. 29.

[387] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 74.

[388] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 180.

[389] *Schnajder J.* Z życia górali nadłomnickich // Lud.—1912.— T. 18.— S. 183.

[390] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 207

[391] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 736.— С. 37.

[392] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 15.

[393] Там же.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 63.

[394] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 45; *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии // Этнографическое обозрение.—1895.—№ 4.— С. 124—125.

[395] Там же.— С. 46.

[396] Там же.— С. 46.

[397] *Kolberg O.* Pokucie.— T. 3.— S. 183.

[398] *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи и верования крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии.— С. 125.

[399] Там же.

[400] Там же; *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малоруссов.— С. 174.

[401] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 130.

[402] *Демич В.* Легенды и поверия в русской народной медицине.— С. 45.

[403] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 125; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 78.

[404] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 3.— С.32; Од. зб. 308.— С. 32.

[405] *Носаль М. А., Носаль І. М.* Лікарські рослини і способи їх застосування в народі.— С. 55.

[406] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 136.

[407] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания.— С. 135.

[408] *Gumowska I.* O odżywczych i leczniczych właściwościach roślin.— Warszawa, 1984.— S. 93.

[409] *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI — XVII вв.— С. 57.

[410] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 27.

[411] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 69.

[412] *Верещагин Г. О.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 140; Домовый лекарь.— С. 30; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 62.

[413] *Кархут В. В.* Ліки навколо нас.— С. 195.

[414] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 315.

[415] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 155.

[416] *Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края...— С. 52.

[417] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 69

[418] Домовый лекарь.— С. 30, 57; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 58; *Безручко І. І.* Народна медицина // Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3 — Од. зб. 1006.— С. 36, *Rokossowska S.* O świecie roślinnym.— S. 81; *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 136.

[419] *Wajgiel L.* O hucułach.— S. 26.

[420] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 750.— С. 62.

[421] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 69

[422] Там же.— С. 69.

[423] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 127.

[424] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 9.

[425] Там же.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 19.

[426] *Gumowska I.* O odżywczych i leczniczych właściwościach roślin.— S. 94.

[427] *Rokossowska S.* O świecie roślinnym.— S. 168

[428] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 196.

[429] *Голубович І.* Народна пожива в Снятинському повіті.— С. 69.

[430] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 20.

[431] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 137.

[432] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 177.

[433] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 93.

[434] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 178; *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания.— 148; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 93.

[435] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 97.

[436] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 93.

[437] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 194.

[438] *Безручко І. Г.* Народна медицина.— С. 36.

[439] *Ястребов В. Н.* Материалы по этнографии Новороссийского края...— С. 46—48.

[440] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 137

[441] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 99.

[442] *Коломиец И.* Социально-экономические отношения и общественное движение в Закарпатье во второй половине XIX ст.— Томск, 1961.— С. 319.

[443] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 26.

[444] *Tyszkiewicz E.* Opisanie powiatu Borysowskiego.— S. 427.

[445] *Čižmář J.* Lidove lekařstvi' v Československu.— S. 184.

[446] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 28—3.— Од. зб. 392.— С. 4; Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 49, 54, 89; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.—

Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 20, 41; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303.

[447] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 41.

[448] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 49, 55, 95, 107.

[449] Там же.— С. 58.

[450] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 735.— С. 15.

[451] Там же.— Ф. 1—7.— Од. зб. 725.— С. 95а.

[452] *Безручко І. Г.* Народна медицина.— С. 37.

[453] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 77.

[454] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 138.

[455] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 420.

[456] *Spittal S.* Lecznistwo ludowe...— S. 213.

[457] Ibid.— S. 206.

[458] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303.

[459] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 145; *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 126; *Болгарович З. Є.* Народна медицина та ветеринарія.— С. 281.

[460] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 68, 107, 109.

[461] *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села.— С. 15.

[462] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303.

[463] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 142; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 47, 49.

[464] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 210.

[465] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Од. зб. 280.— Зош. 3.— С. 32.

[466] *Безручко І. Г.* Народна медицина.— С. 44.

[467] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 101.

[468] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 212.

[469] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 308.— С. 30.

[470] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 431.— С. 19.

[471] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 69.

[472] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303.

[473] Там же.— С. 303.

[474] *Гнатюк В.* Народна медицина.— С. 4.

[475] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малоруссов.— С. 172; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 171.

[476] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малоруссов.— С. 172; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303; *Moszyński K.* Polesie wschodnie.— S. 134.

[477] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 372.— С. 17.

[478] *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села.— С. 18.

[479] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303.

[480] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 32.

[481] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303.

[482] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 372.— С. 17.

[483] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 27; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 118.

[484] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303.

[485] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 454.— С. 24.

[486] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303.

[487] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 131.
[488] Там же.— С. 135.
[489] Там же.— С. 134.
[490] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 303.
[491] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 177
[492] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 73.
[493] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 306, 308.
[494] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218;— С. 30; *Federowski M.* Lud bialoruski na Rusi Litewskiej.— S. 390.
[495] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 103; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 431.— С. 99; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 30.
[496] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 431.— С. 20.
[497] *Rokossowska S.* O świecie roślinnym.— S. 171.
[498] *Гнатюк В.* Народна медицина.— С. 6.
[499] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 73.
[500] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 309.
[501] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 42—43.
[502] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 185.
[503] Там же.— С. 72.
[504] *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 91, 94.
[505] Там же.— С. 58.
[506] *Доманицький В.* Народна медицина в Ровенськім повіті на Волині.— С. 104; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 126.
[507] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малорусов.— С. 178.
[508] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 49; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 147.
[509] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 300—301.
[510] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малорусов.— С. 174.
[511] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 300.
[512] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 213.
[513] Там же.— С. 197.
[514] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малорусов.— С. 173.
[515] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 289.— С. 2.
[516] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 733.— С. 215.
[517] Там же.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 99.
[518] Там же.— Ф. 1—7.— Од. зб. 739.— С. 49.
[519] Там же.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 91.
[520] *Потебня А.* Малорусские домашние лечебники XVIII ст.— С. 24.
[521] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 161; *Rokossowska S.* Chleb. Jego znaczenie w przesądach, lecznictwie i codziennym życiu, zebrane na Wołyniu we wsi Jurnowszczyznie, w pow. Zwiahelskim // Wisła.—1899.— T. 13.— S. 156.
[522] *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI — XVII вв.— С. 63.
[523] *Потебня А.* Малорусские домашние травники и лечебники XVIII ст.— С. 31.
[524] *Ніс С.* Ліки своєнародні з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 21; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 74.

[525] *Ilic C.* Ліки своєнародні з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 35; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 4.

[526] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 137.

[527] Там же.— С. 136; *Успенский Д.* Родины и крестины. Уход за родильницей и новорожденным.— С. 83.

[528] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 137.

[529] *Успенский Д.* Родины и крестины. Уход за родильницей и новорожденным.— С. 83.

[530] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 127.

[531] Там же.— С. 145.

[532] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 783.— С. 108.

[533] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 73.

[534] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 113.

[535] Там же.

[536] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 73.

[537] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 33.

[538] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 73.

[539] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 128.

[540] Там же.— С. 289.

[541] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 145.

[542] Ibid.— S. 204.

[543] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 258.

[544] Там же.

[545] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 70.

[546] *Минько Л. Н.* Народная медицина Белоруссии.— С. 89—90.

[547] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 3.— С. 15, 29.

[548] Домовый лекарь.— С. 31.

[549] Там же.— С. 31.

[550] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 145.

[551] Ibid.

[552] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 266.

[553] Домовый лекарь.— С. 19; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 114.

[554] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 45.

[555] *Mroczko F. K.* Śniatyńszczyzna // Przewodnik naukowy i literacki.—1897.— T. 25.— S. 88.

[556] *Falkowski J., Pasznicki B.* Na pograniczu łemkowsko-bojkowskiem.— Lwów, 1935.— S. 88.

[557] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 431.— С. 16.

[558] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 129, 145, 182.

[559] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 28.

[560] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 227.

[561] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 65.

[562] *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології.— С. 29.

[563] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 64.
[564] *Кархут В. В.* Ліки навколо нас.— С. 160.
[565] Домовый лекарь.— С. 25—26.
[566] *Гнатюк В.* Коломийки. Т. 2 // Етнографічний збірник.— 1906.— Т. 18.— С. 162.
[567] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 52.
[568] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 18.

Лікувальні засоби тваринного походження

[569] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 173.
[570] *Spittal S.* Цитована праця.— С. 177.
[571] Рукописні фонди ІМФЕ, ф. 1—3, од. зб. 346.— С. 7.
[572] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 177.
[573] Ibid.
[574] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 49; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 308.
[575] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 94.
[576] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 308.
[577] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 7, 32; Од. зб. 229. Зош. 1.— С. 31.
[578] Там же.— Од. зб. 218.— С. 7.
[579] Там же.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 46.
[580] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 178; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3. Од. зб. 210.— С. 94.
[581] *Б.* К вопросу о местных способах врачевания болезней // Волынские губернские новости.—1882.—№ 49; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 78; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7. Од. зб. 717.— С. 12; Од. зб. 721.— С. 16.
[582] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 308; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 70.
[583] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 16.— Од. зб. 289.— С. 42. Од. зб. 308.— С. 4.
[584] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 185.
[585] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 452.— С. 185.
[586] *Варадинова Н.* Лечение кумысом // Волынские губернские ведомости.—1859.—№ 27—29.
[587] *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiej.— S. 400.
[588] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 69.
[589] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 4.— С. 41.
[590] *Harasymczuk R., Tabor W.* Etnografiq polonin huculskich // Lud.— T. 35.—1937.— S. 147.
[591] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 238.
[592] *Безручко І. Г.* Народна медицина.— С. 39.
[593] Там же.— С. 39.
[594] Там же.
[595] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 214.
[596] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 308.— С. 31.
[597] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 749.— С. 113.
[598] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 48.
[599] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 8.
[600] *Гумаров В. З.* Некоторые данные из народной медицины баш-

кир // Тезисы Всесоюзной научной конференции «Этнографические аспекты изучения народной медицины».— Ленинград, 1975.— С. 61.

[601] *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego.— S. 189; *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 226.

[602] *Ніс С.* Ліки своєнародні з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 31; *Federowski M.* Lud białoruski na Rusi Litewskiem.— S. 329.

[603] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 301; *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 130.

[604] *Болтарович З. Є.* Народна медицина та ветеринарія.— С. 282; *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся.— С. 37.

[605] *Безручко І. Г.* Народна медицина.— С. 35.

[606] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 100, 102.

[607] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 299.

[608] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 141.

[609] Там же.— С. 135.

[610] *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности.— С. 137.

[611] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 138—139.

[612] *Лахтин М. Ю.* Старинные памятники медицинской письменности.— С. 137.

[613] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 37.

[614] *Болтарович З. Є.* З народної медицини українців Полісся // НТЕ.—1986.—№ 2.— С. 37.

[615] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 42.

[616] *Ніс С.* Ліки своєнародні, з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 23; *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда.— С. 29.

[617] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 12.

[618] *Гумаров В. З.* Некоторые данные из народной медицины башкир.— С. 61; *Гаджиев И. А.* О народных способах лечения некоторых болезней в Азербайджане // Тезисы Всесоюзной научной конференции «Этнографические аспекты изучения народной медицины».— С. 68.

[619] *Безручко І. Г.* Народна медицина.— С. 31, 39; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 160.

[620] *Безручко І. Г.* Народна медицина.— С. 39.

[621] *Гнатюк В.* Народна медицина.— С. 3.

[622] Там же.— Ф. 14—3.— Од. зб. 1006.— С. 35.

[623] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 736.— С. 37.

[624] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 42.

[625] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 52.

[626] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 202.

[627] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 51.

[628] *Боцяновский В.* Заговоры против болезней, разные поверья и приметы // Живая старина.—1895.— Вып. 3-4.— С. 500.

[629] *Никифоровский Н.* Простонародные приметы и поверья.— С. 279

[630] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 35.

[631] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 204.

[632] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 96, 150.

[633] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 144.
[634] *Schnajder J.* Z życia górali nadłomnickich // Lud.— 1912.— T. 18.— S. 181.
[635] *Гнатюк В.* Народна медицина.— С. 12.
[636] *Гурин І. Г.* Народна медицина.— С. 50.
[637] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 16—17.
[638] *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego.— S. 79.
[639] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 202.
[640] Там же.— С. 41, 202; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 133.
[641] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 11.
[642] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 194.
[643] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 131.
[644] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 151.
[645] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 37; Од. зб. 308.— С. 8.
[646] Там же.— Зош. 2.— С. 37.
[647] Там же.— Зош. 2.— С. 37; *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания.— С. 129.
[648] *Харченко М. С., Сила В. І., Володарський Л. Й.* Лікарські рослини і їх застосування в народній медицині.— К., 1971.— С. 306.
[649] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 2.— С. 61, 75; Од. зб. 289.— С. 19; Од. зб. 308.— С. 7.
[650] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 216.
[651] *Безручко І. Г.* Народна медицина.— С. 35; *Гнатюк В.* Народна медицина.— С. 10; *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 51; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 321; *Schnajder J.* Z życia górali nadłomnickich // Lud.— 1912.— T. 18.— S. 183.
[652] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 12.
[653] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 128, 129, 131, 141; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 183.
[654] *Moczyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 210; *Сержпутоўскі М.* Забабоны і прымхі беларусаў-палешукоў.— С. 194.
[655] *Харченко И. С., Сила В. І., Володарський Л. И.* Лікарські рослини і їх застосування в народній медицині.— С. 306.
[656] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 164; *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 108.
[657] Там же.— Ф. 1—7.— Од. зб. 724.— С. 49.
[658] *Братчиков А.* К вопросу о местных народных способах врачевания болезней.— С. 3.
[659] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 103.
[660] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 783.— С. 110.
[661] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 131.
[662] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 151.
[663] Ibid.— S. 163.
[664] *Демич В.* О змее в русской народной медицине.— С. 39; *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego.— S. 105.
[665] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 118—119. К легендам и поверьям о змеях // Этнографическое обозрение.— 1897.— № 4.— С. 125—126; *Демич В.* О змее в русской народной медицине.— С. 39.
[666] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 213.
[667] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 721.— С. 15.

[668] *Witwicki S.* Rys historyczny o huculach.— S. 78.
[669] *Демич В.* О змее в русской народной медицине.— С. 47.
[670] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 86.
[671] *Демич В.* О змее в русской народной медицине.— С. 45.
[672] *Нік С.* Ліки своєнародні з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 19; *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 19; *Демич В.* О змее в русской народной медицине.— С. 57—58.
[673] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 87.
[674] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 19; *Гумаров В. З.* Некоторые данные из народной медицины башкир.— С. 61.
[675] *Majewski E.* Wąż w mowie, pojęciach i praktykach ludu // Wisła.—1892.— T. 6.— S. 348.
[676] Ibid.
[677] *Богоявленский Н. А.* Древнерусское врачевание в XI—XVII вв.— С. 69.
[678] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 100; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 181; *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 177. Talko-Hryncewicz J. Zarysy lecznictwa.— S. 93.
[679] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 173; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 724.— С. 20.
[680] *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 43.
[681] *Сумцов Н.* Личные обереги от сглаза.— С. 7.
[682] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 308.— С. 3, 27.
[683] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 130.
[684] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 146.
[685] Там же.— С. 136; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 158.
[686] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— S. 43—44; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 89.
[687] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 165.
[688] *Безручко І. Г.* Народна медицина.— С. 37.
[689] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 133.
[690] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 136.
[691] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 305.— С. 22.
[692] *Демидович П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 130.
[693] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 717.— С. 11.
[694] *Нік С.* Ліки своєнародні, з домашнього обиходу і в картинах життя.— С. 27.
[695] *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 68.
[696] *Верещагин Г.* О народных средствах врачевания в связи с поверьями.— С. 129, 141, 142, 148.
[697] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.— С. 104.
[698] Стоглав.— Спб., 1863.— С. 142.
[699] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.— С. 104.
[700] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 52.
[701] *Макаренко А. А.* Материалы по народной медицине...— С. 383.

[702] *Гринченко Б.* Из уст народа.— Чернигов, 1901.— С. 45.
[703] *Гурин І. І.* Народна медицина.— С. 55; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 167.
[704] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 157; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 131.
[705] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 179; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 43.
[706] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малорусов.— С. 173.
[707] *Виноградський Ю. С.* Уламки поганського світогляду // Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—4.— Од. зб. 239.— С. 20.
[708] *Лукина Т. А. Г.-В.* Стеллер о народной медицине Сибири / Неопубликованный трактат 40-х годов XVIII в. // Страны и народы Востока.— М., 1982.— С. 131.
[709] *Макаренко А. А.* Материалы по народной медицине... - С. 420; *Высоцкий И. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 142.
[710] *Сержпутоўскі А. К.* Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў.— С. 185; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 43.
[711] *Онищук А.* З народного життя гуцулів.— С. 96.
[712] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 145.
[713] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 152—155.
[714] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 297—298; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 50, 72, 165, 176.
[715] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 165.
[716] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 300.
[717] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 163.
[718] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 300.
[719] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 153; *Минько Л. И.* Народная медицина Белоруссии.— С. 43.
[720] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 9.
[721] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 48.
[722] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 138.

ЛІКУВАЛЬНА МАГІЯ

Види лікувальної магії та форми її прояву
Вербальна магія як один з видів народної психотерапії

[1] *Гриневич М. А., Брехман И. И.* Основные различия лекарственной терапии традиционной и современной медицины.— С. 431.
[2] *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — начала XX века.— М.; Л., 1957.— С. 127.
[3] Там же.— С. 127.
[4] *Рыбаков Б. А.* Язычество Древней Руси.— С. 138.
[5] *Ефименко П. С.* Малорусские заклинания.— М., 1874; *Иващенко П. С.* Следы языческих верований в южно-русских шептаниях // Труды Археологического съезда в России.—1878.— Т. 1; *Познанский П.* Заговоры.— Пг., 1917; *Елеонская Е. К.* К изучению заговора и колдовства в России.— М., 1917; *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу.— Т. 1; *Минько Л. И.* Знахарство; *Толстой И. И.* Из наблюдений над полесскими заговорами // Славянский и балканский фольклор.— М., 1986.— С. 134—143.

[6] *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу.— Т. 1.— С. 44—45.

[7] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 724.— С. 62—63.

[8] *Афанасьев А.* Поэтические воззрения славян на природу.— Т. 1.— С. 234.

[9] Там же.— С. 233—234.

[10] *Успенский Д. И.* Родины и крестины.— С. 85.

[11] *Макаренко А.* Материалы по народной медицине...— С. 387.

[12] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 129.

[13] *Talko-Hrynczewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 137.

[14] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 781.— С. 56.

[15] Там же.— Ф. 1—5.— Од. зб. 388.— С. 229.

[16] *Успенский Д. И.* Родины и крестины.— С. 85; *Макаренко А.* Материалы по народной медицине...— С. 237.

[17] *Чубинский П. П.* Труды.— Т. 1.— С. 141.

[18] *Успенский Д. И.* Родины и крестины.— С. 85.

[19] Там же.— С. 85.

[20] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 173.

[21] *Толстой Н. И.* Из наблюдений над полесскими заговорами.— С. 140.

[22] *Соколова В. К.* Заклинания и приговоры в календарных обрядах.— С. 11.

[23] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 724.— С. 70.

[24] *Успенский Д. И.* Родины и крестины.— С. 85.

[25] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 47.

[26] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 36.

[27] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 47.

[28] *Познанский И. Ф.* Сисаниева легенда-оберег и сродные ей амулеты и заговоры // Живая старина.—1912.— Т. 23.— С. 111.

[29] *Ефименко П.* Малорусские заклинания.— С. 53.

[30] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 173.

[31] *Демич В.* О змее в русской народной медицине.— С. 54.

[32] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 280.— Зош. 3.— С. 7.

[33] *Виноградський Ю. С.* Уламки поганського світогляду.— С. 14.

[34] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 781.— С. 55.

[35] Там же.— Ф. 1—7.— Од. зб. 725.— С. 62.

[36] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 113.

[37] Там же.— С. 159.

[38] Там же.— С. 151.

[39] *Макаренко А.* Материалы по народной медицине.— С. 86.

[40] *Никифоровский И. Я.* Простонародные приметы и поверья.— С. 23.

[41] *Буль П. П.* Основы психотерапии.— Л.— 1974.— С. 50.

[42] *Бромлей Ю. В., Воронов А. А.* Народная медицина как предмет этнографических исследований.— С. 12.

[43] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.— С. 139.

[44] *Дражева Р. Д.* Обряды, связанные с охраной здоровья в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян.— С. 110; Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.— С. 139.

[45] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 308.— С. 8, 15.

[46] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— С. 474—475.

[47] *Дражева Р. Д.* Обряды, связанные с охраной здоровья в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян.— С. 112.

[48] *Снегирев И. М.* Русские простонародные праздники и суеверные обряды.— М., 1838.— Вып. 3.— С. 39.

[49] *Забылин М.* Русский народ...— С. 79; *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. Народный дневник. Праздники и обычаи.— Спб., 1885.— С. 81—82; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.— С. 245.

[50] *Забылин М.* Русский народ...— С. 79.

[51] *Дражева Р. Д.* Обряды, связанные с охраной здоровья в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян.— С. 111.

[52] *Сахаров И. П.* Сказания русского народа. Народный дневник: Праздники и обычаи.— С. 81.

[53] *Дражева Р. Д.* Обряды, связанные с охраной здоровья в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян.— С. 112, 113.

[54] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 195; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 725.— С. 10.

[55] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— С. 474.

[56] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.— С. 115.

[57] *Чубинский П.* Труды.— Т. 3.— С. 30—31; *Маркевич Н.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— С. 6; *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.— С. 175.

[58] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии // Сборник Харьковского историко-филологического общества.— Харьков.—1907.— С. 88; *Маркевич И.* Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян.— К., 1860.— С. 4; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 717.— С. 2.

[59] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 717.— С. 50.

[60] Там же.— Ф. 1—7.— Од. зб. 725.— С. 10.

[61] *Rokossowska S.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego...— S. 208.

[62] *Иванов П. В.* Жизнь и поверья крестьян Купянского уезда Харьковской губернии.— С. 88.

[63] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.— С. 103.

[64] Там же.— С. 102

[65] *Попова Т.* Місячний метал // Наука і суспільство.—1987.—№ 1.— С. 64.

[66] *Ушаков Д. Н.* Материалы по народным верованиям великоруссов.— С. 201.

[67] *Соколова В. К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов.— С. 102.

[68] *Никифоровский И. Я.* Простонародные приметы и поверья.— С. 242.

[69] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 717.— С. 2.

[70] Там же.— С. 51.

[71] *Чубинский П.* Труды.— Т. 3.— С. 6.

[72] *Rokossowska S.* Przyczynek do etnografii ludu ruskiego.— S. 208.

[73] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 72.

[74] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 258.

[75] Там же.

[76] *Чубинский П.* Труды.— Т. 3.— С. 3.

[77] *Потебня А. А.* О мифическом значении некоторых обрядов и поверий.— С. 64.

[78] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 256—259.

[79] *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології.— С. 137; *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 239, 243; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 48; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 100—101.

[80] *Никифоровский И. Я.* Простонародные приметы и поверья.— С. 267.

[81] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 54.

[82] *Гринченко В.* Из уст народа...— С. 50.

[83] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1 —5.— Од. зб. 388.— С. 257.

[84] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 48.

[85] Там же.— С. 145.

[86] *Франко І.* Гуцульські примівки.— С. 56.

[87] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 54.

[88] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 73.

[89] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 133; *Онищук А.* Матеріали до гуцульської демонології.— С. 137; Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 44; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 148.

[90] *Демич В. Ф.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 17, 39, 42.

[91] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 30.

[92] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 122.

[93] *Демич В.* О змее в русской народной медицине.— С. 53.

[94] Там же.

[95] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 194; *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 53; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 739.— С. 42.— Ф. 1—5.— Од. зб. 454.— С. 17.

[96] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 194; *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 53; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 739.— С. 42; ф. 1—5.— Од. зб. 454.— С. 17.

[97] *Литвинова П.* Криница — богиня плодородия у северян // Киевская старина.— 1884.— Т. VIII.— № 4.— С. 695.

[98] Там же.— С. 697.

[99] *Rokossowska S.* Chleb. Jego znaczenie w przesądah, lecznictwie w codziennym życiu, zebrane na Wołyniu we wse Jurkowszczyznie w pow. Zwiahelskim // Wisła.— 1899.— T. 13.— S. 157.

[100] *В. К.* Джерельна вода // Літопис Бойківщина.— 1934.— Ч. 3.— С. 30; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 196; *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 50.

[101] Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы.— С. 132—133.

[102] *Макушев В.* Сказание иностранцев о быте и правах славян.— Спб., 1861.— С. 76; *Н. И. и С. М. Толстые.* Заметки по славянскому язычеству // Поэтика русского фольклора.— Л., 1981.— С. 87.

[103] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 102.

[104] *Рыбаков Б. Д.* Язычество Древней Руси.— С. 34; *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — XX в.— С. 39; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии.— С. 369—370; *Харузина В.* К вопросу о почитании огня // Этнографическое обозрение.— 1906.— № 3-4.— С. 85; *Фамин-*

цын А. Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян.— С. 13.

[105] *Токарев С. А.* Религиозные верования восточнославянских народов XIX — XX в.— С. 39.

[106] *Дражева Р. Д.* Обряды, связанные с охраной здоровья в празднике летнего солнцестояния у восточных и южных славян.— С. 109.

[107] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 193; *Герасимов М. К.* Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии.— С. 124; *Демич В. Ф.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 36; *Макаренко А.* Почитание огня у крестьян-сибиряков Енисейской губернии // Живая старина.— 1897.— Т. 8.— С. 247.

[108] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 193; *Герасимов И. К.* Некоторые обычаи, обряды, приметы и поговорки крестьян Череповецкого уезда Новгородской губернии.— С. 124.

[109] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 192.

[110] *Харузина В.* К вопросу о почитании огня.— С. 148.

[111] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 36.

[112] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 193.

[113] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 305.

[114] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 45.

[115] *Харузина В.* К вопросу о почитании огня.— С. 136.

[116] *Успенский Д. И.* Родины и крестины.— С. 86.

[117] *Фаминцын А.* Древнеарийские и древнесемитские элементы в обычаях, обрядах, верованиях и культах славян.— С. 18.

[118] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 104; *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 11

[119] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 104.

[120] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 305.

[121] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 45.

[122] *Макаренко А.* Материалы по народной медицине // Живая старина.— С. 86.

[123] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 304.

[124] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 240.

[125] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 192.

[126] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 65.

[127] *Kolberg O.* Pokucie.— T. 3.— S. 189.

[128] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 53.

[129] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 85.

[130] *Демич В.* Лихорадочные заболевания и их лечение у русского народа.— С. 53.

[131] *Пізов В. Ю.* Про поширення дикорослих лікарських рослин...— С. 82.

[132] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 239.

[133] Там же.— С. 249.

[134] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 131.

[135] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 8.

[136] *Успенский Д. И.* Родины и крестины.— С. 86.

[137] Неспокійна поведінка дитини вночі.

[137] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 143.

[138] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 138.

[139] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 739.— С. 162.

[140] *Успенский Д. И.* Родины и крестины.— С. 86.
[141] *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 129.
[142] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 175.
[143] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 123.
[144] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 70.
[145] *Богданович А.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов.— С. 67; *Харудина В.* К вопросу о почитании огня.— С. 137.
[146] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 733.— С. 167.
[147] *Dobrjański K.* Znachorstwo w Samborskiem // Lud.— 1935.— T. 33.— S. 24.
[148] *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego.— S. 338.
[149] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 174—175.
[150] *Успенский Д. И.* Родины и крестины.— С. 87.
[151] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 200
[152] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— С. 253—254.
[153] *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда // С. 29.
[154] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— С. 260; *Ушаков Д.* Материалы по народным верованиям великоруссов.— С. 170; *Франко І.* Гуцульські примівки.— С. 46.
[155] *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 239; *Schnajder J.* Z kraju huculów // Lud.—1900.— T. 6.— S. 160.
[156] *Болтарович З. С.* Народне лікування українців Карпат.— С. 88.
[157] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 200.
[158] *Франко І.* Людові вірування на Підгір'ю.— С. 165.
[159] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 62; *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego.— S. 344.
[160] *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego.— S. 343.
[161] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 56.
[162] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 62.
[163] *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego.— S. 343.
[164] Ibid.
[165] *Biegeleisen H.* Lecznictwo ludu polskiego.— S. 344.

Магія дій, предметів, чисел

[166] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии.— С. 376.
[167] *Токарев С. А.* Религиозные верования восточно-славянских народов XIX — XX в.— С. 125.
* Гризь — болі в суглобах, запалення сухожилля.
[168] *Ястребов В.* Материалы по этнографии Новороссийского края.— С. 48; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 739.— С. 47; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 209.
[169] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малороссов.— С. 176.
[170] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 108.
[171] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 209.
[172] *Попов Г.* Очерки нашей народной медицины.— С. 209.
[173] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 127.

[174] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 64—65; *Богданович А. Є.* Пережитки древнего мировоззрения у белорусов.— С. 160.

[175] *Сумцов Н.* Личные обереги от сглаза.— С. 9.

[176] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 108.

[177] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 199; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 14—3.— Од. зб. 210.— С. 59, 86; Ф. 1—7.— Од. зб. 743.— С. 154; Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 10; Ф. 1—7.— Од. зб. 715.— С. 37; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 84, 85.

[178] *Зеленин Д. К.* Описание рукописей ученого архива Императорского русского географического общества.— Вып. 1.— С. 298.

[179] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 719.— С. 49.

[180] ЦДА у Києві, ф. 2205, оп. 1, од. зб. 25.— А. 33.

[181] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 719.— С. 49.

[182] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 128; *Ушаков Д.* Родины и крестины. Уход за родильницей и новорожденным.— С. 88.

[183] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 201—202; *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малоруссов.— С. 171; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 221.

[184] *Коваленко Г., Манжура И.* К народной медицине малоруссов.— С. 171; Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 384.— С. 16.

[185] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош.— С. 46—47.

[186] *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии.— С. 298.

[187] *Успенский Д.* Родины и крестины. Уход за родильницей и новорожденным.— С. 87.

[188] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 66.

[189] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 201.

[190] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 384.— С. 16.

[191] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 208.

[192] Там же.

[193] *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья.— С. 274.

[194] *Всеволожская Н. Я.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда.— С. 29; *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов.— С. 168; *Меркулова В. А.* Народные названия болезней в русском языке.— С. 57; *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 71.

[195] *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда.— С. 29.

[196] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 71.

[197] *Богданович А. Е.* Пережитки древнего миросозерцания у белорусов.— С. 168.

[198] ЦДА у Києві, ф. 2205, оп. 1, од. зб. 419.— А. 27.

[199] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 34.

[200] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 33.

[201] *Макаренко А.* Материалы по народной медицине...— С. 66.

[202] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 210; *Яковлева.* Как лечится народ (с левого берега Днепра) // Киевля-

нин.—1875.—№ 100.— С. 2; *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 66; *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 131.

[203] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 210.

[204] *Всеволожская Е.* Очерки крестьянского быта Самарского уезда.— С. 28. *Talko-Hryncewicz J.* Zarysy lecznictwa...— S. 129; *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 134, 180.

[205] *Podbereski A.* Materialy do demonologii ludu ukraińskiego // Zbiór wiadomości do antropologii krajowej.—1880.— T. 4.— S. 73.

[206] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 124.

[207] *Spittal S.* Lecznictwo ludowe...— S. 180.

[208] *Ушаков Д.* Родины и крестины. Уход за родильницей и новорожденным.— С. 88.

[209] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 211.

[210] Там же.

[211] Там же; *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 114.

[212] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 211.

* Неспокійна поведінка дитини вночі, те саме, що «нічниці» в українців.

[213] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 113; Архів ЛВ ІМФЕ. — Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 23.

[214] Там же.— С. 113.

[215] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 110; *Шухевич В.* Гуцульщина.— Ч. 5.— С. 258.

[216] *Moszyński K.* Kultura ludowa słowian.— T. 2.— S. 211.

[217] *Минько Л. И.* Знахарство.— С. 55.

[218] *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 48.

[219] *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 123; *Демич В.* Легенды и поверья в русской народной медицине.— С. 48.

[220] *Ковалева Н. Г.* Лечение растениями.— С. 126.

[221] Рукописні фонди ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1—5.— Од. зб. 384.— С. 17.

[222] *Верхратський С.* Недуги голови, очей, вуха, горлянки, зубів, грудей в побутовій медицині сучасного українського села.— С. 5; *Высоцкий Н. Ф.* Очерки нашей народной медицины.— С. 123; *Макаренко А.* Материалы по народной медицине...— С. 73.

[223] *Никифоровский Н. Я.* Простонародные приметы и поверья.— С. 291. *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 211. Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 229.— Зош. 1.— С. 65.

[224] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 113.

[225] *Гнатюк В.* Народна медицина.— С. 3.

[226] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 213.

[227] *Чубинский П.* Труды.— Т. 1.— С. 114.

[228] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 213.

[229] *Яковлева.* Как лечится народ (с левого берега Днепра).— С. 2.

[230] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 221.

[231] *Богатырев П. И.* Вопросы теории народного искусства...— С. 260.

[232] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 203.

[233] *Малинка О.* Народна медицина.— С. 19.

[234] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 723.— С. 33.

[235] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 389, 391; *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— С. 389, 391.

[236] *Богатырев П. И.* Вопросы теории народного искусства.— С. 204.

[237] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 61.

[238] Там же.— Од. зб. 229.— Зош. 2.— С. 35.
[239] Там же.— Од. зб. 218.— С. 61.
[240] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 705.— С. 123.
[241] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 61.
[242] *Богатырев П. И.* Вопросы теории народного искусства.— С. 231.
[243] *Максимов С. В.* Нечистая, неведомая и крестная сила.— С. 418.
[244] Там же.— С. 389, 391.
[245] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 260.
[246] Там же.— С. 252.
[247] Там же.— С. 262.
[248] Там же.— С. 264—265.
[249] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—7.— Од. зб. 740.— С. 114.
[250] *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 189.
[251] Там же.— С. 88.
[252] *Бородин А. И.* Число и мистика.— Донецк.— 1972.— С. 115.
[253] Там же.
[254] *Schnajder J.* Z życia górali nadłomnickich // Lud.— 1912.— T. 18.— S. 185.
[255] *Малинка О.* Народна медицина.— С. 16.
[256] Рукописні фонди ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 10.
* Так називали на Бойківщині хворобу, яку спричинив переляк.
[257] *Schnajder J.* Z życia górali nadłomnickich // Lud.— 1912.— T. 18.— S. 183.
[258] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 113.
[259] *Schnajder J.* Z życia górali nadłomnskich // Lud.— 1912.— T. 18.— S. 185.
[260] Архів ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1.— Оп. 2.— Од. зб. 218.— С. 65—66.
* Загальне виснаження організму у дітей.
[261] *Ушаков Д. И.* Родины и крестины. Уход за родильницей и новорожденным.— С. 87.
[262] *Ушаков Д. И.* Материалы по народным верованиям великоруссов.— С. 182.
[263] *Демидович П. П.* Из области верований и сказаний белорусов.— С. 128—130.
[264] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 113.
[265] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 281—284; *Верхратський С.* Український медичний фольклор.— С. 90, 109, 115; *Штернберг Л. Я.* Первобытная религия в свете этнографии.— С. 421.
[266] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 285—286.
[267] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 285; *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 109.
[268] *Болтарович З. Є.* Народне лікування українців Карпат.— С. 109.
[269] Рукописні фонди ЛВ ІМФЕ.— Ф. 1—3.— Од. зб. 346.— С. 8.
[270] *Попов Г.* Русская народно-бытовая медицина.— С. 285.
[271] Там же.— С. 208.

ЗМІСТ

Вступ 3

НАРОДНА МЕДИЦИНА
В СИСТЕМІ ТРАДИЦІЙНО-ПОБУТОВОЇ КУЛЬТУРИ

Місце народної медицини в житті народу. Джерела формування медичних знань 14
Хвороби, їх етіологія та діагностика в світоглядних уявленнях народу. Народні назви хвороб 19
Традиційні погляди на народних лікарів 37
Народні методи профілактики захворювань як суттєвий елемент традиційної медичної культури 55

ТРАДИЦІЙНІ РАЦІОНАЛЬНІ ЗАСОБИ ЛІКУВАННЯ

Народна фітотерапія та її специфіка. Види рослинних засобів, багатоманітність їх форм. Вірування та повір'я, пов'язані зі збором лікарських трав 66
Лікування засоби тваринного походження 124
Лікувальні засоби мінерального походження. Гідротерапія та фізіотерапія як універсальні засоби в народній медицині . . . 135

ЛІКУВАЛЬНА МАГІЯ

Види лікувальної магії та форми її прояву. Вербальна магія як один із видів народної психотерапії 142
Застосування в лікувальній магії води, вогню, землі, мінералів 150
Магія дій, предметів, чисел 169

Висновки 182

Література 185

Научное издание

АКАДЕМИЯ НАУК УКРАИНСКОЙ ССР
ИНСТИТУТ ИСКУССТВОВЕДЕНИЯ, ФОЛЬКЛОРА И ЭТНОГРАФИИ
им. М. Ф. РЫЛЬСКОГО

Болтарович Зориана Евгеньевна

НАРОДНАЯ МЕДИЦИНА УКРАИНЦЕВ

Ответственный редактор
Р. Ф. КИРЧИВ

Киев, издательство «Наукова думка»
На украинском языке

Оформлення художника *І. В. Козія*
Художній редактор *С. П. Квітка*
Технічний редактор *А. А. Нагорна*
Коректори *І. В. Кривошеїна, Л. Н. Регета*

ІБ № 9983

Здано до набору 12.12.89. Підп. до друку 25.04.90. Формат 84 × 108/32. Папір друк. № 1. Літ. гарн. Вис. друк з ФПФ. Ум. друк. арк. 12,18. Ум. фарбо-відб. 12,50. Обл.-вид. арк. 14,99. Тираж 180 000 пр. (1-й завод 1—60 000 пр.). Зам. 295 • Ціна 2 крб.

Оригінал-макет виготовлено у видавництві «Наукова думка». 252601 • Київ 4, вул. Репіна, 3.
Книжкова ф-ка ім. Фрунзе. 310057, Харків 57, вул. Донець-Захаржевського, 6/8.

2 крб.

«НАУКОВА ДУМКА»